فوائد شرح وافیه سید بحر العلوم
آقا سید محمد الطباطبائی

هو حسبي ونعم الوكيل

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله اجمعين   اللفظ
وضع له حقيقة   جعل المقسم مطلق اللفظ المتناول للمفرد والمركب
لان كلام مصنفنا ينقسم الى الحقيقة والمجاز ولا يختص الانقسام اليهما باللفظ
المفرد على ما توهمه بعض الاعلام حيث زعم ان المركبات كالمركب الاسنادي
زعم ان الوضع الذى ينبنى عليه القسمة انما يتحقق في المفردات دون المركبات
بان اختلاف معانى المركبات كالمركب الاسنادى الاضافى مثلا انما نشاء
من جهة الوضع كاختلاف معانى المفردات وقد صرح ائمة اللغة والاصول
بان المركبات موضوعة بالوضع النوعى وان الاستعارة من انواع المجاز
يجرى فيها ومن المعلوم ان المجاز فرع الوضع وتخصيص الوضع بالشخصى مع
ما فيه من التعسف يقتضى خروج بادخال الصفات والمثنى والمجموع
وغيرها من المفردات الدالة على معانيها بالهيئة دون المادة فانها بارها
موضوعة بالنوع دون الشخص وما يقال من ان المجاز موضوع بالوضع الكلى
النوعى فهو مبنى على تفسير الوضع بمطلق التعيين كما ذكره بعضهم فلا ينافى حكم

باختصاصه

باختصاصه بالحقيقة المبنى على تفسيره الموصوف كما يشعر به فان قيل اكثر
علماء البيان عرفوا الحقيقة بانها الكلمة المستعملة فيما وضعت له فظاهره
الاختصاص بالمفرد كما توهمه البعض قلنا كلامهم في تعريف الحقيقة وان اوهم
ذلك الوهم الا انهم صرحوا في بحث المجاز بانقسامه الى المجاز في المفرد
والمركب وقد اخذوا الكلمة جنسا في تعريف المجاز في المفرد وعرفوا
المجاز في المركب بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له باعتبار
الهيئات التركيبية او فيما شبه بمعناه الاصلى تشبيه تمثيل
وهذا صريح في ان المركب عندهم ينقسم الى الحقيقة والمجاز كالمفرد
وح فاقتصارهم في بحث الحقيقة على احد القسمين وعدم تعرضهم
بالاخر اصلا وان كان غير مناسب الا انه قد اعتذر عن ذلك
بعضهم بان البحث عن الحقيقة لما لم يكن مقصودا في ذلك الفن
لم يتعرضوا فيه الا لما هو الاصل اعنى الحقيقة في المفرد على انه
يمكن حمل كلامهم على ما يعم المركب وان كان خلاف الظاهر منها
اعتمادا على ما هو ... وجود القرينة مع وضوح المراد
فلا اشكال ثم ان الاكثر قيدوا الوضع في تعريفي الحقيقة والمجاز
باصطلاح التخاطب لئلا ينتقض الحدان طردا وعكسا باللفظ
المستعمل فيما وضع له في اصطلاح اخر غير الاصطلاح الذى
به التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في
الدعاء لمناسبته الشرعى اعنى الاركان المخصوصة مجازا
لكونه مستعملا في غير ما وضع له في الشرع لعلاقة بينه وبين
المعنى الشرعى مع انه يصدق عليه تعريف الحقيقة دون
المجاز وقد يدفع ذلك باعتبار قيد الحيثية في الوضع

وان كان مستعملا فيما وضع له لكن لا من حيث انه وضع له بل من حيث العلاقة
بينه وبين الموضوع له ومن هذا يعلم ان الاولى حذف القيد الذى اعتبره الاكثر
اعنى اصطلاح التخاطب اذ لا حاجة اليه مع امكان التفصى عن الاشكال بدونه
على ان اعتبار الحيثية مما لا غناء عنه في هذا الحد فان قيد الوضع فيه
بما قيد فيه المشهور اذ قد يصدق على المجاز الذى له حقيقة انه لفظ استعمل
في الجملة فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب ولا يندفع ذلك الا باعتبار
الحيثية في الاستعمال ومتى جاز الاكتفاء به في دفع هذا النقض جاز
في النقض الاول ايضا وظهور التسوق في الحال على تقدير تسليمه لا يحسم
مادة الاشكال لبقاء النقض بما استعمل في معناه الحقيقي في ذلك نعم
لو قلنا ان المتصف بالحقيقة والمجاز اشخاص الالفاظ دون انواعها
لاستغنى بذلك عن اعتبار قيد الحيثية لان التغاير بين الحقيقة
والمجاز على هذا انما يكون بالذات لكنه خلاف التحقيق فاذا الظاهر
ان المتصف بهما هو الانواع فقيد الحيثية لا بد منه ثم لا يخفى انه ربما
يستعمل اللفظ المشترك في اصطلاح التخاطب في احد معانيه لا لكونه
موضوعا بل لاجل العلاقة بينه وبين معنى اخر منها بقصد المبالغة
والتجنب عن استعمال الكلام العامى المبتذل ولا ريب في مجازيته هذا الاستعمال
مع صدق الحقيقة عليه لكونه مستعملا فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب
فينتقض به الحدان طردا وعكسا ولا يندفع ذلك ايضا بما قيد به
الوضع في المشهور بل انما يندفع باعتبار قيد الحيثية في الوضع ومع
اعتبارها يلغو اعتبار القيد المذكور لحصول الاستغناء به عنه
بقيد الحيثية فالاصوب الاكتفاء به والغاء ذلك القيد كما فعله المص
فان قيل اعتبار قيد الحيثية انما يصح في تعريف الحقيقة لان الوضع
في الحقيقة هو المصحح للاستعمال فيصح التعليل به واما المجاز فلا يمكن

اعتبارها

اعتبارها فيه لان المصحح للاستعمال المجازى ليس عدم الوضع للمعنى بل وجود العلاقة
بينه وبين الموضوع له قلنا اذ ذلك انما يقتضى امتناع الحيثية التعليلية
في المجاز دون التقييدية وليس التعليق فيه على ما اجمع بالعلية
كما في الحقيقة والمجاز فانه يمكن فيه اعتبار الحيثية التعليلية نظرا
الى ان عدم الوضع في الاستعمال الصحيح ملزوم لوجود العلاقة
وصدق التعليل ... باللازم يقتضى صحة التعليل بالملزوم
فتامل قوله والا فمجاز اقول الحق ان تعريف المجاز على هذا يخرج
منه الالفاظ المستعملة في غير معانيها غلطا كقولك خذ هذا الكتاب
مشيرا الى حجر فرس بل الالفاظ المهملة والموضوعة الغير المستعملة ايضا
لصدق السالبة بانتفاء الموضوع وصدق النقيض بانتفاء القيد بانتفاء
المطلق وقد يتكلف في اخراجها بان الكلام في الالفاظ المستعملة
على الوجه اذ لا يتعلق بغيرها غرض علمي يعتد به او بقال المقصود
ههنا بيان الفرق بين الحقيقة والمجاز دون تحريرهما بالحد الجامع
المانع والاولى ان يقال انه لما كان الظ من السالبة في العرف سلب
المحمول ... الكلام المقيد توجيهه الى القيد كان
المفهوم من العبارة ثبوت الوضع مع الاستعمال في غير الموضوع له
والظ من الاستعمال ما كان صادرا عن قصد وروية والغلط ليس كذلك
لا يقال في تصويره الغلط من القصد والترديد وذلك اذا اعتقد
المتكلم وضع اللفظ لما استعمله فيه وما بينا سببه الا انه لا اعتقد فيه مع
توهم الوضع بل الظ ان الاستعمال الناشى عن اعتقاد الوضع للمعنى او
ما يناسبه استعمال صحيح داخل في الحقيقة او المجاز وليس معدودا من
الغلط في شيء ولذا لا يقال في العرف لمن استعمل لفظا على هذا الوجه
انه غالط في الاعتقاد دون الاستعمال والفرق بين الامرين ظاهر

وقد ظهر من ذلك ان المعتبر في صحة الاستعمال موافقته لاعتقاد
المستعمل دون الواقع فاذا اعتقد المستعمل وضع لفظ لمعنى واستعمله فيه
لاعتقاده انه موضوع له كان استعمالا صحيحا وان لم يكن كذلك في
نفس الامر ولو اعتقد انتفاء الوضع والمناسبة واستعمله فيه مع
ذلك هذيا او غلطا كان فاسدا وان اتفق احدهما في الواقع فالحقيقة
على هذا هي اللفظ المستعمل فيما وضع له باعتقاد المتكلم والمجاز هو
المستعمل في غير ما وضع له في اعتقاده وقيد الاعتقاد وان لم يكن
مذكورا في حديهما لكنه مفهوم من الحيثية المعتبرة فيه فان اللفظ
المستعمل فيما لا يعتقده المتكلم موضوعا له ليس مستعملا من حيث
انه غير موضوع له وان كان مستعملا في غير ما وضع له في نفس الامر
وقد تبين من ذلك وجه اخر للاحتياج الى الحيثية في التعريف
سوى ما تقدم فلا تغفل واعلم ان علماء البيان زادوا في تعريف
المجاز قيد الاقتران بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له
واحترزوا بذلك عن الكناية على القول بانها مستعملة في غير
ما وضع له فانه يجوز فيها ارادة الموضوع له مع اللازم كارادة
طول النجاد في زيد طويل النجاد مع ارادة طول القامة فالكناية
في اصطلاحهم قسم اخر من اللفظ قسيم للحقيقة والمجاز واما الاصوليون
فالكناية عندهم من اقسام المجاز فلذا اطلقوا تعريف المجاز ولم يقيدوه
بما يخرج الكناية كما فعله علماء البيان فاصطلاح الاصوليين وارباب
البيان في معنى المجاز مختلف والمجاز الاصولي اعم من المجاز البياني والسر
في اختلاف الاصطلاحين اختلاف القصود والاغراض في العلمين فان علماء البيان
لما كانوا باحثين عن الالفاظ من حيث انها طرق مختلفة للتعبير عن
المعنى الواحد وكان التعبير عن المعنى بطريق الكناية طريقا معروفا

متميزا

متميزا عن غيره باقسام واحكام كثيرة كان المناسب جعله اصلا برأسه مستقلا
بنفسه وتعميم المجاز مع ذلك يوجب تداخل ابحاث الفن وهو غير مستحسن
فلذا جعلوه قسيما للكناية مباينا لها وزادوا في حده ما يميزه عنها
واما علم الاصول فانما يبحث فيه عن الالفاظ من الوجه الذي يبتني
عليه حمل الخطاب الشرعي والمناسب لهذا الغرض هو البحث عنها من حيث
فتعلقها بالافادة والتفهيم لاجل الوضع او لا تستقل لا نتفائه بل يحتاج
الى القرينة ومرجعه الى البحث عن الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم من الكناية
والمجاز بالمعنى الاخص واما كون اللفظ كناية بخصوصها اي تعيينها
بامكان ارادة المسمى فمما لا دخل له في ذلك الغرض لانه انما يتحقق بتحقق
الارادة دون احتمالها وليس للفظ المتصف بامكان الارادة حكم مخصوص
يتعلق به نظر الاصولي كما لا يخفى على المطلع العارف بمباحث الكناية
فبحث الاصولي عن خصوص الكناية ليس له وجه يعتد به نعم لو قيل ان الكناية
ما اريد منه لازم المعنى معه كما ذهب اليه صاحب المفتاح لاتجه بحثه عنها
لتحقق الارادة المقتضي لتعلق نظره على هذا القول لكنه مع شذوذه
خلاف التحقيق فان الكناية ربما تنفك عن ارادة المعنى الحقيقي وان
كانت جائزة للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد وان لم يكن له نجاد
قط وقولنا جبان الكلب مهزول الفصيل وان لم يكن له كلب ولا فصيل
فان قلت قول الاصوليين بامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز وتدليلهم
عليه بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة يدل على
موافقتهم لاصطلاح علماء البيان في معنى المجاز قلت امتناع الجمع بين الحقيقة
والمجاز ليس مما اتفق عليه علماء الاصول اذ التشاجر والخلاف في ذلك
بينهم معروف وقول المجوزين منهم بالجواز واحتجاجهم عليه بعدم التنافي
بين المعنيين يقتضي المغايرة بين الاصطلاحين كما قلنا والظاهر ان النزاع

في المسئلة لفظي يبتني على ما ذكرناه من اختلاف الاصطلاحين في المجاز
وان القائل بالجواز انما اراد جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى
الاعم والقائل بالمنع ايضا لا يمنعه بل انما يمنع عن الجمع بين الحقيقة
والمجاز بالمعنى الاخص وقد اخذ في مفهومه الاقتران بالقرينة
المانعة من الحقيقة وامتناع الجمع بينهما مع ذلك معلوم بالضرورة
فكيف يتصور القول بجوازه من العارف بالاصطلاح الجاري عليه
حال الحكم وحمله عن الغفلة عن الاصطلاح ليس باولى من بنائه على
اصطلاح اخر بل الظاهر هو الثاني خصوصا بعد الالتفات الى ما عرفوا
به المجاز حيث اسقطوا عنه التقييد بالاقتران المذكور في
تعريف علماء البيان فانه يقتضي ان يكون المجاز باصطلاح
الاصوليين هو المعنى الاعم فيكون الحمل عليه في كلام من جوز
الجمع منهم جاريا على مقتضى اصطلاحهم كما هو اللائق وما قيل من
ان المعتبر في المجاز هو القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا
فلا يخل الجمع بينه وبين الحقيقة كما ادعاه المجوز فليس بشيء
اذ قد عرفت انهم انما قيدوا تعريف المجاز بالقرينة احترازا
عن الكناية ولو كان المراد من القرينة المانعة ما يمنع عن
الارادة بدلا لم يصح الاحتراز عنها لان الكناية ايضا يعتبر فيها
القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا عن ارادة اللازم
والا لم يكن كناية بل حقيقة فالمراد بالقرينة المختصة بالمجاز
ما يمنع عن ارادة الموضوع له لا بدلا ولا مع ذلك واضح ثم اعلم ان الوضع
المعتبر في الحد بين وجودا وعدما هو الوضع بالمعنى المشهور وعرفوه
بانه تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وارادوا بالتعيين
ما هو اعم من الاستعمال الشائع المحقق فيما صار حقيقة بالغلبة وكذلك

كاكثر

كاكثر المنقولات والحقائق العرفية فان التعيين فيها ليس بمعنى جعلها
للمعاني بل بالقصد والارادة كما هو المتبادر من اللفظ بل بمعنى استعمالها
في تلك المعاني وجه المجاز استعمالا شائعا يترتب عليه الافادة من
غير قرينة فكانهم نزلوا الاستعمال المذكور منزلة التعيين لاشتراكهما
في قصد الافادة في الجملة وكذا في المسببية لحصول الافادة بلا قرينة
فاطلقوا التعيين على ما يشملهما ولو على سبيل المجاز وارادوا بالدلالة
معناها الاعم المتحقق في الحقيقة والمجاز وهو كون اللفظ بحيث يفهم
منه المعنى في الجملة واحترزوا بالتقييد بقولهم بنفسه عن المجاز فان
الذي عينه الواضع للدلالة على المعنى المجازي انما ادل على المعنى عليه ليست
بنفس اللفظ بل بواسطة القرينة وقد يستغنى عن هذا القيد اكتفاء
بالدلالة الظاهرة في الاستقلال مع الاطلاق وذكره تنصيص على ما
هو مناط الفرض من هذا التحديد وهو الفرق بين الحقيقة والمجاز
فهو اولى سيما مع شيوع الاستعمال الدلالة في المجازات وان المختار
كون الدال فيها هو اللفظ بشرط القرينة دون المجموع واعترض
بان اعتبار الدلالة بنفسه في التعريف يقتضي انتفاء الوضع في
اللفظ المشترك فانه لا يدل على شيء من معانيه الا بالقرينة وكذا
انتفائه في الحرف فانه لا يدل على معناه الافرادي مشروط بذكر
المتعلق ولذا قال النحاة في تعريف الحرف ما دل على معنى في غيره اي
معنى مفهوم بواسطة غيره وهو المتعلق واجيب عن الاول بان المشترك
قد عين للدلالة على كل معانيه بنفسه وعدم الدلالة على احدها بعينه
لعارض الاشتراك لا ينافي ذلك لان المقتضي للدلالة بنفسه هو اللفظ
الموضوع والاشتراك من موانع الدلالة وعدم المانع ليس من تتمة المقتضي
فان قيل عدم المشترك وان لم يكن جزءا من المقتضي لدلالة اللفظ بنفسه
للدلالة محققة من الموانع اللازمة التي لا تنفك عنها اللفظ المشترك اصلا

فكيف يتصور من الواضع والجعل للدلالة بنفسه مع علمه بامتناع
الغاية المذكوره والحاصل ان غاية فعل الوضع يجب ان يكون امرا
ممكنا متوقع الحصول ودلالة المشترك على احد معانيه بنفسه
من دون قرينة ليس كذلك قلنا لا نم ان الاشتراك من الموانع
اللازمه وتوقف المشترك على القرينة لا يقتضي ذلك اذ لم تعتبر
فيه انما هو لدفع مزاحمة الغير لحصول الدلالة بواسطتها كما في
فان المقتضي للدلالة في المشترك نفس اللفظ الموضوع والمزاحمة
العارضة بالاشتراك انما هي من موانع الدلالة كما عرفت وفي ضم
القرينة تندفع المزاحمة ويظهر الدلالة الثابتة في اللفظ بمقتضى
الذي اقتضاها وهذا بخلاف المجاز فان قرينته معتبرة في نفس
الدلالة لا يتحقق اقتضاؤها الا بها ولو سلم استمرار المانع مع
الاشتراك فلا يلزم منه امتناع الغرض المذكور فانه ليس من
الاغراض العائدة الى الاشتراك ووضع اللفظ المتعدد بل يعود
الى وضعه للمعنى في الجملة مع قطع النظر عن وضعه لغيره ولا ريب
في امكان الغرض المذكور بامكان زوال الاشتراك والمانع منه
وهذا كله مبني على القول بان دلالة اللفظ على المعنى مشروطة بارادة
اللافظ على ان معنى دلالة اللفظ كونه بحيث يفهم منه المعنى على انه
مراد للمتكلم ومقصود له وكلاهما خلاف التحقيق فان الدلالة
اللفظية انما تتبع وضع الواضع دون ارادة المستعمل ولذا ترى
انه كثيرا ما يوجد الدلالة مع العلم بالارادة بل مع القطع بانتفائها
فان المجازات انما تدل على معانيها المجازية المقصودة بواسطة
دلالتها على معانيها الحقيقية الغير المقصودة فان اسدا في قولنا
رايت اسدا يرمي انما دل على معناه الموضوع له وهو الحيوان المفترس
وصرفت عن ارادته قرينة الرمي انتقل الذهن من ذلك الى ارادة
ما يشبهه

ما يشبهه ويشاركه في اخص صفاته واظهرها وهو الرجل الشجاع ولفظ
الاسد قد دل على معناه الحقيقي دلالة وضعية منفكة عن الارادة فا
لمجازات باسرها انما تدل على معانيها التي وضعت لها بالدلالة الوضعية
منفكة عن الارادة وكذلك الالفاظ الموضوعة الجارية على لسان
مثل النائم والساهي والهازل فانها تدل بالنص على معانيها الحقيقية
التي وضعت لها مع صدورها عمن لا قصد له بها وكذلك الالفاظ
التي اختلفت فيها الاصطلاح فان كل اهل اصطلاح انما يفهمون
منها المعنى الذي اصطلحوا عليه وان كان المستعمل لها اهل اصطلاح
اخر فان المتشرعة مثلا اذا سمعوا لفظ الصلاة مثلا يتبادر الى فهمهم
المعنى الشرعي الذي هو الاركان المخصوصة ولو كان المستعمل لها من اهل
اللغة فالخصوصية المستعمل وان كانت صارفة عن المعنى الشرعي
الا انها انما تصرف عن الحمل على المراد المتبادر لا عن اصل الفهم والتبادر
كما لا يخفى على من راجع وجدانه فقد تحقق في هذه الالفاظ ايضا
انفكاك الدلالة عن الارادة وايضا فان التضمن والالتزام من
الدلالات الوضعية ولا يعقل منهما اعتبار الارادة فان التضمن
فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم فالمعنى
المراد ليس الا المدلول المطابقي اي الكل والملزوم وكل من الجزء
اللازم مدلول للفظ غير مراد منه واللازم من ذلك ايضا انفكاك
الدلالة الوضعية عن الارادة كما قلنا وبالجملة فاعتبار الارادة
في دلالة اللفظ في غاية السقوط لا سيما على القول بتوقف
الدلالة عليها كما صرح به بعضهم فان ذلك يقتضي انسداد باب
الافادة والاستفادة من طريق الالفاظ لان العلم بارادة
اللافظ ان كان بدلالة اللفظ بعينه فذلك دور ظاهر وان نقلنا
الكلام الى ما يدل عليه فانه لكونه لفظا موضوعا يتوقف دلالته

ايضا على الارادة ويلزم من ذلك الدور او التسلسل في الدلالة
على الارادة هذا ان اريد توقف الدلالة على العلم بالارادة وان
اريد توقفها على الارادة الواقعية ففيه انه لا علاقة بينها
وبين دلالة اللفظ الراجعة الى فهم المعنى منه كما لا يخفى والحق ان
الدلالة لا توقف لها على الارادة ولا تعتبر الافادة في معناها
ايضا وانها ليست الا فهم المعنى من اللفظ مطلقا سواء حكم عليه بكونه
مرادا منه منفردا او منضما مع غيره او غير مراد منه اصلا او لم يعلم
ارادته منه ولا انتفاؤها والحاصل ان الدلالة شيء والارادة
شيء اخر انما قد يجتمعان في شيء واحد يكون مدلول اللفظ
مرادا منه ايضا وقد يتحقق الدلالة مع غير ارادة كما عرفته مفصلا
ومع فالنقض بالمشترك ظاهر الاندفاع لان المشترك يفهم منه
جميع معانيه باسرها مع العلم بوضعه لها ولا يفتقر في دلالته
على شيء منها الى القرينة وانما يحتاج اليها في تعيين المراد منه والاحتياج
في الارادة لا يستلزم الاحتياج في الدلالة لان الارادة ليست
معتبرة في الدلالة كما عرفت واجيب عن الثاني بانا لا نسلم ان دلالة
الحرف على معناه مشروطة بذكر المتعلق وقول النحاة الحرف ما دل
على معنى في غيره لا يقتضي ذلك لجواز ان يكون المراد ما ذكره بعض ثابت في لفظ غيره
المحققين منهم في بيان ذلك من ان المعنى ما دل على معنى في غيره
فان اللام في قولنا الرجل مثلا يدل على التعريف الذي هو في
الرجل وهل في قولنا هل قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام
الذي في جملة قام زيد الى غير ذلك سلمنا ذلك لكن معنى دلالة
اللفظ بنفسه ان دلالته على المعنى ليست بواسطة قرينة ما نعله
عن ارادة المعنى الاصلي والحرف كذلك وفيه نظر اما اولا فلان
معنى الحرف كالاستفهام مثلا انما يثبت للمتكلم ويقوم به ولا معنى
لثبوته

لثبوته للجملة نفسها ولا لمعناها ايضا وان كانت له تعلق به في الجملة
فان مجرد تعلق المعنى بغيره لا يقتضي قيامه به وحمل ثبوت المعنى في لفظ
غيره على تعلقه بمعناه بناء على تقديره ومضافا في العبارة وادعاء
ان تعلق معنى الحرف بمتعلقه غيره بمنزلة قيامه حقيقة وان كان
ممكنا لفظا الا انه مع ما فيه من التعسف وشدة المخالفة لظاهر اللفظ
يقتضي ان يكون لفظ الاستفهام وغيره من الالفاظ الدالة
على المعنى المتعلق بمعاني غيرها حرفا وفساده ظاهر فان قيل
المراد من ثبوت معنى الحرف في لفظ غيره انه انما يفهم بواسطة لفظ
الغير وليس المراد ان معناه ثابت في لفظ او متعلق به قلنا هذا بعينه هو
المعترض من ان معنى قول النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره ان دلالته على
معناه الافرادي مشروط بذكر متعلقه فالحمل عليه لا يدفع السؤال
المذكور بل هو عين الحقيقة ويؤكده واما ثانيا فلان قول النحاة الحرف
لا يستقل بالمفهومية بناء على ما ذكره الاكثرون في وضع الحرف
ليس الا توقفه على ذكر المتعلق في دلالته على معناه الموضوع له فهذا
الكلام مع كونه مبنيا لقولهم الحرف ما دل على معنى في غيره يكفي لورود
السؤال المبني على عدم الاستقلال وان كان غيره في معرض الاحتمال
واما ثالثا فلان تقييد الدلالة بنفسه بالمعنى المذكور ذكره مع عدم
استفادته من اللفظ يستلزم الدور لان اريد بالمعنى الاصلي المأخوذ
فيه الموضوع له كما هو الظ فان في قوة اخذ الموضوع له في تعريف الوضع
والا فلا بد من بيان معنى الاصالة حتى يحصل به معنى الوضع ثم ينظر في
صحته وفساده كذا قيل وفيه ان المراد من المعنى الاصلي ما لا يستعمل
اللفظ باعتباره الا فيه او فيما يناسبه وتصوره بهذا الوجه لا يتوقف
على معرفة الوضع قطعا فلا يلزم الدور والجهة الثالثة المعنى المأخوذ في الحد

ولو قيل المراد بعدم دلالة اللفظ بنفسه انه لا يكون دالا على المعنى بواسطة قرينة
مانعة عن غيره زال الاشكال من اصله ولم يحتج الى ما اشير اليه من عدم
استفادة المعنى المذكور من العبارة فان الظاهر من دلالة اللفظ بنفسه
ان اللفظ مستقل في الدلالة على المعنى وانه لا توقف له على شيء اصلا
لا على القرينة المذكورة ولا غيرها فتخصيصه بالقرينة وحدها من دون
قرينة يقتضي فساد التعريف والتحقيق في الجواب عن الاعتراض المذكور
مما ذكره بعض المحققين وهو ان الحروف انما وجب فيها ذكر المتعلق
لنقص المعنى الحرفي وقصوره في نفسه فان الحرف كمن والى مثلا
انما وضع باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء والانتهاء
لكل ابتداء وانتهاء معين مخصوص والنسبة لا تتعين الا بالمنسوب
اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع وهو مدلول
الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يتحصل بمتعلقه فيعقل بتعقله
فعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لاحتياجه الى ذكر المتعلق
في تحقيق المعنى الحرفي في نفسه وتحصيله في الذهن لا لما قيل من ان
الواضع اشترط ذكر المتعلق في دلالته على معناه الافرادي لان معنى
الحرف ان كان هو النسبة الخصوصية فلا معنى لاشتراط الواضع
ذكر المتعلق لانه ضروري اذ لا يعقل معنى الحرف الا به وان كانت النسبة
المطلقة التي يصح التعبير عنها بلفظ الاسم كالابتداء والانتهاء ففيه
انه على هذا الوجه والتقدير يكون كلمة من ولفظ الابتداء موضوعين
لمعنى واحد يعبر عنه بالاسم تارة وبالحرف اخرى وهو مع فساده في نفسه
لا يقتضي انه يكون معنى الحرف معنى مستقلا لان تحكم عليه وبه ولا يصح
معه اشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحرف ايضا لان معنى دلالة اللفظ
ليس الا كونه بحيث يفهم منه عند اطلاقه للعلم بوضعه فاذا علم
السامع وضع لفظ المعنى فهم المعنى منه عند اطلاقه بالضرورة وان لم يكن

متعلقه

متعلقه فاشتراط الدلالة فيه بذكر متعلقه تكليف بعدم الفهم مع حصول
سببه التام وهو محال ولو فرض امكانه فاي فائدة في هذا الشرط
مع امكان الاستغناء عنه كما في دلالة الاسم ثم ما الفرق بين كلمة من
ولفظ الابتداء مع فرض كونهما موضوعين لمعنى واحد حتى وجب
اعتبار هذا الشرط في الاول منهما دون الثاني وبالجملة فالقول
بان الواضع وضع لفظ الابتداء وكلمة من لمعنى لكنه شرط في دلالة الثاني
ذكر المتعلق دون الاول مع عدم ظهور الفرق بينهما وعدم فائدة
لهذا الشرط لا يخفى فيه من التحكم والتمحل وايضا فان الدليل على اشتراط
ليس الا التزام الواضع ذكر المتعلق في الاستعمال وهو يتحقق في الاشياء
اللازمة الاضافة فكان الواجب اعتبار الشرط فيها ايضا وهو مناف
لاسميتها وما قيل من ان التزام ذلك المتعلق فيها الشيء الذي لا يتحصل الغاية
فهو محتمل في كل منها فالحكم بانه في احدها بعينه للدلالة وفي الاخر للغاية
مع امكان العكس ترجيح بلا مرجح وحاصل الجواب ان ذكر المتعلق
ليس مما اشترطه الواضع في دلالة الحرف على معناه بل مما حكم العقل
بكونه شرطا في حصول المعنى في نفسه ومعنى قول النحاة الحرف لا يستقل
بالمفهومية ان المعنى الحرفي لنقصانه وكونه امرا نسبيا لا يتعقل الا
بالمنسوب اليه ولا يتحصل معناه في الذهن الا بذكر متعلقه وكذا معنى
قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره انه ما دل على معنى حاصل في غيره اي
باعتبار متعلقه لا باعتباره في نفسه وليس معنى ما ذكروه ان الحرف غير
مستقل في دلالته على معناه وانه لقصوره عن الدلالة بنفسه انما يدل
على معناه بواسطة غيره كيف ولو كان المراد ذلك لزم كون المجازات بأسرها
حروفا او لقصور المجاز عن الدلالة على معناه بنفسه وتوقفه على القرينة
فيصدق عليه ايضا انه لا يستقل بالمفهومية وانه لا يدل على معنى في غيره
كالحرف وعدم استقلاله بالدلالة لا بالقياس الى معناه الموضوع له لا المجازي

نفعا اذا الكلام في المجاز من حيث انه مجاز فانه مع تسميته يصدق عليه تعريف
الحرف بناء على المعنى المذكور فان قلت عدم استقلال المعنى الحرفي في نفسه
يستلزم عدم استقلال الحرف في الدلالة على معناه ضرورة ان استقلال
الحروف في دلالته يستلزم استقلال معناه في نفسه فحمل عدم الاستقلال
في كلامهم على عدم استقلال المعنى في نفسه لا يجدي في دفع الاشكال
قلت استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى انما يقتضي تعقل المعنى
المدلول مع امكان التعقل وانتفاء المانع عنه فلو كان تعقله ممتنعا
لقصوره في نفسه وتوقفه على ذكر المتعلق كان انتفاء الدلالة فيه
على امتناع المدلول لا لقصور الدلالة الدال فان كونه استقلال اللفظ
في الدلالة الدليل لكونه مقتضيا تاما لها وتخلف المقتضى عن المقتضي لمانع
لا ينافي كونه تام الاقتضاء مستقلا فيه نعم لو كان استقلال اللفظ
في الدلالة بمعنى كونه علة تامة لها كان استقلال الدلالة مستلزما لاستقلال
المعنى وليس كذلك وفائدة التعيين مع التوقف على ذكر المتعلق يعرف
مما سبق في جواب النقض بالمشترك هذا وانما بنينا صحة الجواب
المذكور على القول بان الحرف موضوع بالوضع العام لخصوصيات
كما اختاره المتاخرون اذ على القول بانه موضوع ~~بالوضع العام~~
للنسب المطلقة على ما ذهب اليه القدماء يكون معنى الحرف مستقلا
لا توقف له في وجوده وتحصله على ذكر المتعلق فلا يتمشى معه الحمل
على عدم استقلال المعنى الا اذا ادعي انه يستعمل فيه على هذا القول
خصوص النسب الجزئية وان كان الموضوع له هو النسب المطلقة فيا
الحروف على الضمائر واسماء الاشارة فانها على طريقة القدماء موضوعة
للمعاني الكلية ومع ذلك لا تستعمل الا في جزئيات تلك المعاني والحرف
ايضا لو كانت كذلك كانت معانيها التي تستعمل فيها غير مستقلة بانفسها
فيتاتى منه الحمل المذكور على هذا القول ايضا وان كان بالقياس

الى المعنى

بالقياس الى المعنى المستعمل فيه وبذلك يندفع اكثر الابحاث الموردة عليه وفيه نظر
اما اولا فانه لا يظهر من اصحاب هذا القول كون الحروف مستعملة في
النسب المعينة الجزئية دون النسب المطلقة بل ظاهر القول بانها موضوعة
للنسب المطلقة انها مستعملة فيه ايضا لان الوضع لما لم يستعمل فيه اللفظ
خلاف المعهود من وضع اللفظ وطريقه وانما التزموا ذلك في الضمائر
واسماء الاشارة لمنع اللغة عن استعمالها في المعاني الكلية اذ لا يصح
ان يقال انا ويراد متكلم لا بعينه ولا هذا ويراد به مشار غير معين
وامتناع ارادة المعاني الكلية من الحروف على تقدير وضعها لها غير
بين فلا يصح قياسها على ذلك وايضا فانهم كثيرا ما يفرقون بين
المعاني التي يستعملون فيها الحروف ويحكمون بان بعضها حقيقة وبعضها
مجاز وربما قالوا بالاشتراك وكثيرا ما يقع بينهم النزاع في كون
الحرف مشتركا او حقيقة ومجازا وكذا في تعيين المعنى الحقيقي والمجازي
وعلى تقدير ان يكون اللفظ مستعملا في النسب الجزئية وانما كانت
المعاني التي يستعمل فيها الحروف باسرها متركبة في المجازية فلا يصح
الحكم بالاشتراك ولا يكون لشيء منها معنى حقيقيا ويسقط الخلاف
في ذلك من اصله ولا يصح ترجيح البعض بكون اللفظ حقيقة فيه
كما ذكر في كلامهم بل حال الترجيح باعتبار كونه فردا من المعنى الحقيقي دون
غيره لان الجزئية اصدق علاقات المجاز وترجيحها على غيرها من انواع العلاقات
غير معلوم ولا يتوهم الترجيح لكون علاقة الفردية للموضوع له بسيط
لا تركيب فيها بخلاف غيرها فانها مركبة منها ومن غيرها لانه انما
يستقيم ذلك لو اعتبرنا العلاقة هناك باعتبار كون المعنى فردا من ذي
العلاقة وليس بلازم للقطع بجواز اعتبارها مناسبا للمعنى الحقيقي بها
ابتداء نعم يمكن ان يقال ان وضع الحروف للنسب المطلقة ليستعمل في جزئياتها

الالفاظ ثم

وكذا استعمالها في تلك الجزئيات بمنزلة وضعها في وجوب الحمل عليها عند الاطلاق
فيكون نسبة غيرها اليها كنسبة المجاز الى الحقيقة فتدبر واما ثانيا فلانهم صرحوا
بان ذكر المتعلق في الحرف مما اشترطه الواضع في دلالته على معناه ولو كان
معنى عدم استقلال الحرف بالمفهومية كون المعنى المراد ناقصا غير مستقل
بنفسه كان ذكر المتعلق ح ضروريا وكان اشتراط الواضع لغوا لا يقال
استعمال الحروف في المعاني الجزئية مجاز على هذا التقدير واشتراط المتعلق
في الحقيقة راجع الى اشتراط القرينة في المجاز ولا فائدة فيه لانا نقول
القرينة هنا المعلم لكن اذا ارادوا على المتعلق الذي يجب ذكره بالضرورة
كان اشتراط القرينة ايضا اشتراطا ضروريا على ان اشتراط القرينة
انما يعلم من قاعدة الوضع وحجر الواضع من المجاز مطلقا دون قرينة
فالتعرض لهذا الشرط في خصوص الحرف ليس له وجه يعتد به ومما يرد
على تعريف الوضع ان الالفاظ الموضوعة بالوضع العام للمعاني الاسمية
الجزئية كالمضمرات واسماء الاشارة والموصولات لا دلالة لها على
شيء من تلك المعاني الا بالقرينة فلا يتحقق فيها معنى تعيين اللفظ
الدالة بنفسه وليس هذا من قبيل المشترك حتى يكون احتياجه
الى القرينة في الارادة دون الدلالة على ما سبق تحقيقه فان المقتضي
لفهم المعاني من المشترك هو علم السامع بوضعه لكل منها على وجه التفصيل
والتعيين وهو غير حاصل في هذه الالفاظ فان المعاني الجزئية الموضوع
لها العلم احضارها لا يمكن العلم بها الا من حيث انها افراد لعنوان
كلي صادق عليها والعلم بالوضع على هذا الوجه لا يوجب تميز المعاني
عند السامع حتى ينتقل اليها من اللفظ الموضوع لها والتحقيق المذكور
في الحرف لا يجري في هذه الالفاظ لابتنائه على عدم استقلال المعنى بنفسه
وحال الالفاظ المذكورة معاني اسمية مستقلة بنفسها كما اشرنا اليه ويمكن
الجواب

ويمكن الجواب عن هذا الايراد بوجهين احدهما ان المراد من الدلالة
ما هو اعم من الدلالة التفصيلية والاجمالية والمنتفي ههنا انما هو الدلالة
التفصيلية واما الاجمالية فهي متحققة للقطع بان السامع
يفهم من لفظ هذه امثالها الجزئية ارادة احد افراد المشار اليه القريب
وان المراد ليس بخارج عن تلك الافراد كما في المشترك بل على وجه
اجمالي مشترك بين الجميع فالفرق بينه وبين المشترك ليس في اصل
الدلالة بل في كيفيتها حيث ان الدلالة في المشترك تفصيلية وههنا
اجمالية بخلاف المجاز فان الفرق بينه وبين هذا القسم في اصل الدلالة
كما في اصل المشترك اذ لا دلالة للمجاز على المعنى المجازي اصلا لا تفصيلا
ولا اجمالا وثانيهما نظير ما سبق في الجواب الاول عن النقض بالمشترك
وهو ان عدم الدلالة في هذه الالفاظ لوجود المانع عن الدلالة الحاصل
من ابهام المعنى لا لعدم المقتضي فان الوضع لكل من المعاني الغير المحصورة
يقتضي دلالة اللفظ لولا وجود المانع اعني وضعه لغيره فعدم دلالة اللفظ
عليه لوضعه لغيره لا لعدم وضعه له والفرق بينهما جلي واعلم ان ما ذكرنا
في تفسير الوضع هو المشهور بين العلماء وعليه جرى استعمالهم الشايع المعروف
في مؤلفات العلوم وقد يطلق الوضع في كلامهم على تعيين اللفظ للدلالة
على المعنى مط وهو بهذا المعنى يعم الحقيقة والمجاز فان الواضع لما اذن في استعمال
الالفاظ الموضوعة فيما يناسب معانيها التي وضعت لها بشرط القرينة فقد
عينها للدلالة على تلك المعاني المناسبة بواسطتها غاية الامر انه لم يلتفت
في الوضع والتعيين الى اشخاص اللفظ وجزئياتها بل اعطى اصلا كليا يستفاد
منه حكم تلك الاشخاص والجزئيات وهو ان كل ما وضعته لمعنى فلكم ان تستعملوه
فيما يناسبه وهذا معنى ما اشتهر من ان المجاز موضوع بوضع نوعي ومن ادعى
انه موضوع بالوضع الشخصي فقد بنى ذلك على القول بوجوب نقل الاحاد
في المجاز فان استعمال الواضع رخصه فعليه في خصوص المجاز الذي نقل عنه

ومن انكر الوضع في المجاز مط فقد نظر الى الوضع بالمعنى المشهور وانه
لا وضع بذلك المعنى في المجاز لا شخصيا ولا نوعيا فالنزاع في ان المجاز
موضوع او ليس بموضوع انما نشأ من الخلاف في امر لفظي بخلاف
النزاع في انه موضوع بوضع نوعي او شخصي فان منشأه الخلاف
في امر معنوي وهو الخلاف في وجوب نقل الاحاد وعدمه
فمن اوجب النقل حكم بالوضع الشخصي ومن نفاه قال بالنوعي
ومن جعل الخلاف في وضع المجاز معنويا ناشئا عن الخلاف
في وجوب النقل فقد سها سهوا بيّنا اذ النقل انما
يستلزم الاستعمال دون الوضع والحاصل ان للوضع
معنيين عام وخاص فالعام يعم الحقيقة والمجاز والخاص
يختص بالحقيقة واشهر المعنيين واظهرهما عند الاطلاق
هو الخاص فمن نظر الى تبادر الخاص وشهرته كالمصنف وغيره
اطلق الوضع في تعريفي الحقيقة والمجاز ولم يقيده بشيء اكتفاء
بالاشتهار والتبادر مع وضوح القرينة الصارفة عن ارادة
المجاز فيهما ومن نظر الى اشتراك الوضع في الجملة بين الحقيقة
والمجاز ولم يكتف الا بالتصريح في الحد وقيد الوضع بما يخرج
المجاز كما صنع ابن حاجب حيث عرف الحقيقة بانها اللفظ
المستعمل في وضع اول والمجاز بانه اللفظ المستعمل في غير وضع
اول فانه اراد بالوضع الاول الابتدائي الذي لم يلاحظ
فيه وضع سابق واحترز به عن الوضع المتحقق في المجاز فان
وضع الحقيقة ملحوظ في وضعه وكلا الاعتبارين حسن والامر
في ذلك هين وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام فبالحري ان نشير
الى اقسام الوضع الجارية على السن القوم المتكررة في استعمالاتهم
فان ذلك مما يزيد الطالب بصيرة في المطالب فاعلم ان الوضع
باعتبار

باعتبار الواضع والموضوع والموضوع له فالوضع الذي يتصور ح الواضع
حال الوضع ينقسم الى اقسام اما باعتبار الواضع ينقسم الى الوضع الشرعي
واللغوي والعرفي العام والخاص ويجيء تحقيق ذلك عند تعرض
المصنف لها انشاء الله تعالى واما باعتبار الموضوع فينقسم الى الوضع الشخصي
والنوعي وذلك لانه لا بد فيه من تصور الموضوع والموضوع له حال
الوضع لان الوضع نسبة بينه وبين الموضوع له والنسبة لا تعقل
الا بتعقل طرفيها فالواضع اما ان يتصور لفظا مشخصا بعينه
كالانسان وزيد ثم يضع ذلك المعين لمعناه او نوعا من اللفظ مقولا
على افراده هي الفاظ كهيئة المشتق والمركب فيضع ذلك النوع او كل فرد
من افراده للمعنى فعلى الاول كان الوضع شخصيا لتشخص الموضوع فيه
وتعينه وعلى الثاني كان نوعيا لكون الموضوع فيه نوعا او متصورا
بنوعه لا بشخصه فاللفظ المتصور في الوضع الشخصي هو الموضوع بعينه
واما النوعي فان كان الموضوع مغايرا فيه هو النوع كان كك ايضا
والا كان المتصور عنوانا للموضوع مغايرا له اذ الموضوع على هذا جزئيات
النوع واشخاصه المعينة ولما امتنع تصور تلك الجزئيات مفصلة لعدم
انضباطها واحصارها جعل تصور النوع واسطة في تصورها على وجه
الاجمال ليتأتى بذلك وضعها لمعانيها فان الوضع ممتنع بدون تصور
الموضوع ومتى تعذر التفصيل تعين الاجمال وهذا هو الظاهر
من كلامهم ايضا اذ المستعمل في الوضع النوعي ليس الا افراد النوع وجزئياته
المشخصة فلو كان الموضوع هو النوع كهيئة الفاعل والمفعول كان المستعمل
افراد الموضوع وجزئياته دون الموضوع نفسه وهذا الاستعمال ليس
بحقيقة ولا مجاز اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المجاز هو استعمال
اللفظ الموضوع في غير ما وضع له للمناسبة بين المستعمل فيه والموضوع له
وهذا الاستعمال انما هو استعمال اللفظ بعين الموضوع فيما وضع له

لفظ آخر للمناسبة بين المستعمل والموضوع فهو عكس المجاز فان الخروج عن النظم
في المجاز من جهة المعنى وفي هذا الاستعمال من جهة اللفظ والعلاقة المعتبرة
في المجاز بين المعنيين اي المستعمل فيه والموضوع له وفي الاستعمال المذكور
بين اللفظين اي المستعمل والموضوع والواسطة بين الحقيقة والمجاز في
الاستعمال الصحيح ليست معهودة في استعمالات العرب ولا منصوص في كلام
ائمة الادب كيف وقد صرحوا بان الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز
فان قيل الحق ان هذا الاستعمال ليس بمجاز قولكم المجاز هو استعمال
اللفظ الموضوع في غير ما وضع له للعلاقة بينه وبين الموضوع قلنا ممنوع
بل المجاز على ما صرحوا به هو اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له لاجل العلاقة
ولا تقييد فيه لكون ذلك اللفظ بكونه موضوعا ولا للعلاقة بكونها بين
المعنيين فيتناول الحد استعمال اللفظ الغير الموضوع ولا للعلاقة
بكونها بين المعنيين بينه وبين الموضوع فيكون مجازا قلنا تقييد
اللفظ والعلاقة بما ذكرنا لا بد منه في كلام القوم فانهم صرحوا
بان دلالة المجاز من اقسام الدلالة الوضعية وعرفوا العلاقة المشروطة
فيه باتصال الامر بين المستعمل فيه والموضوع له فلا يعتبر بمن
لم يدخل دربه في مباحث الالفاظ سيما المباحث المتعلقة بذكر علاقة
المجاز والفرق بينه وبين الكناية من هذا الفن وعلم البيان على ان
العلاقة المعتبرة في المجاز هي العلاقة بين المعنيين دون اللفظين
كيف ولو كانت المناسبة اللفظية كافية في صحة التجوز لزم صحة استعمال كل
من اللفظين المتشاكلين بل المتقاربين في معنى الآخر لعلاقة المشابهة
وكذا كل لفظين احدهما جزء الآخر لعلاقة الكل والجزء وبطلانه ضروري
ولعل اعتبار الكلية والجزئية بخصوصهما من بين العلاقات تحكم على ان الاستعمال
المذكور لو كان صحيحا لكان اما مجازا او شيئا يقرب من المجاز ان جوزنا
الواسطة بين الحقيقة والمجاز وايا ما كان فلا ريب في كونه خلاف الظاهر

والاصل

والاصل والتزام المخالف في جميع الموضوعات بالوضع النوعي من المشتقات
والمركبات وغيرها مما لا يحصى خروج عن الانصاف ومخالف للاتفاق
على ثبوت الحقيقة لتلك الالفاظ باسرها ولقائل ان يقول ان ذلك
كله انما يلزم لو كان المستعمل افراد النوع وجزئياته وهو ممنوع اذ من
الجائز ان يكون المستعمل هو النوع الموضوع بنفسه وذلك لان الاستعمال
ليس الا ايجاد اللفظ الدال اي التلفظ به بقصد الدلالة وهذا
يتحقق في النوع كما يتحقق في الشخص غاية الامر ان حصوله في النوع
موقوف على تشخصه في الخارج وذلك لا يقتضي ان يكون المستعمل
هو الشخص للفرق الظاهر بين توقف الاستعمال على التشخص واعتباره
في المستعمل نفسه وح لا يكون الاستعمال على وجه الحقيقة ويندفع
الاشكال في ذلك بحذافيره وجوابه ان المستعمل في الوضع النوعي هو النوع
المتشخص بالمادة كالضارب والقاتل لا مطلق النوع اعني هيئة الفاعل
مع قطع النظر عن تقييدها بمادة من المواد وان قلنا بوجود الكلي
الطبيعي في الخارج وذلك لان المفهوم من ضارب مثلا هو الذات
المتصفة بالمبدأ المخصوص اعني الضرب وهو مدلوله المطابقي الذي
وضع له اللفظ فان كانت الهيئة الخاصة المقيدة بمبدأ الضرب
موضوعة للدلالة على الذات المتصفة بذلك المبدأ نفسه فلا اشكال
في استفادة المعنى المذكور من اللفظ بطريق الوضع وان لم يتحقق وضع
في الهيئة المخصوصة بل كان الموضوع هو الهيئة الكلية فلا يمكن استفادة
المعنى منه كذلك لان الهيئة الكلية لم توضع للدلالة على الذات المتصفة
بمبدأ الضرب بل وضعت اما للدلالة على ذات ما ثبت له المبدأ في الجملة
وح كان المستفاد من ضارب هذا المعنى ومن الضرب المستفاد من المادة
ومن المعلوم ان معنى ضارب مغاير لمجموع المعنيين المذكورين او للدلالة
على ما ثبت له المبدأ المقترن بها بخصوصه وعلى هذا كان المعنى متحصلا

لكن لا من طريق الوضع بل بتوسط مقدمتين احدهما ان صيغة فاعل تدل
على ذات المبدأ الخاص المقترن بها وثانيهما ان ذلك المبدأ المخصوص
وهو الضرب فالعلم بان الضارب مثلا ذات ثبت له الضرب موقوف
على العلم بهاتين المقدمتين وبدونهما لا يحصل العلم بذلك فلا
يكون المعنى المذكور مدلولا مطابقيا للفظ بل من لوازم المدلول
اذ الانتقال الى المدلول لا يقتضي الى وسط ولا احتياج الى زيد
من العلم بالوضع وحيث كان المعنى مستفادا من اللفظ مفهوما
منه بدون توسط الاستدلال على ما يشهد به الوجدان تعين
القول بان المستعمل هو الهيئة المخصوصة من حيث اقترانها
بالمادة وان استعمالها بطريق الحقيقة لكونها موضوعة للذات
ثبت له تلك المادة بعينها كما هو المطلوب ويؤيد ما ذكرنا قولهم
المجاز موضوع بالوضع النوعي اذ المراد منه وضع المجازات
المتصورة بواسطة النوع اي نوع المجاز وليس المراد وضع
النوع نفسه للقطع بانه لم يوضع لشيء بقي هنا شيء وهو ان
الموضوع بالوضع الشخصي كالانسان وزيد مثلا ليس واحدا
شخصيا جزئيا ولا حقيقيا بل هو متعدد بتعدد المستعملين
متكثر بتكثر الاستعمالات فاذا وضعه الواضع وجب ان يتصوره
بعنوان كلي صادق على جميع تلك الالفاظ المتشخصة في الاستعمال
فلا يكون الوضع فيه شخصيا بل يكون نوعيا غاية الامر ان
التمايز بين افراد النوع في هذا القسم باعتبار الامور الخارجية
عن اللفظ كاختلاف المستعمل والزمان بخلاف الموضوع بالوضع
النوعي فان التمايز بين افراده راجع الى اصل اللفظ فانه اما
ان يكون للاصل المادة والهيئة كما في اكثر المجازات او في المادة
دون الهيئة كما في المشتق والمركب ولعلهم ارادوا بالوضع

الشخصي

الشخصي هذا المعنى اعني وضع ما لا يختلف اختلافا راجعا الى اصل اللفظ
كالاختلاف في المادة والهيئة وان لم يكن جزئيا حقيقيا وبالوضع
النوعي ما يقابل هذا المعنى اعني ما يختلف بحسب اصله اللفظ اما
من جهة المادة وحدها او باعتبارها مع الهيئة لكن عبارات
القوم قاصرة عن افادة هذا المعنى بل صريحة في خلافه والامر
في ذلك هين بعد وضوح المقصود وانتهض تبين بان الاقسام
المذكورين في الوضع النوعي يأتيان في هذا القسم ايضا فان
الواضع اذا تصور زيدا مثلا اي الحروف المخصوصة وما يعرضها
من الهيئة فاما ان يضع اللفظ الكلي الذي تصوره او كل فرد
من افراده المتشخصة بالاستعمال ولا حجر في شيء من الاعتبار
ههنا وان تعرض المثال منهما ايمة فتدبر واما باعتبار
الموضوع له فينقسم الوضع الى الوضع الخاص والعام مع عموم
الموضوع له او خصوصه وذلك لان المعنى المتصور حال
الوضع ويسمى في الاصطلاح وضعا وعنوانا اما ان يكون
معنى خاصا اي جزئيا حقيقيا او عاما اي كليا محمولا على ما تحته
من الجزئيات وعلى التقديرين فاما ان يعين اللفظ بازاء
ذلك المعنى بعينه فيجعل العنوان مع الموضوع له او بازاء معنى
آخر معقول بواسطة اخص منه او اعم فلا يكون العنوان موضوعا
له بل آلة لتصور الموضوع له فالاحتمال المتصور اربعة والمحصل
منها ثلثة الاول ان يكون كل من الوضع والموضوع له خاصا
ومتحققا معلوما لا خفاء فيه فان الاعلام الشخصية كلها من هذا القبيل
الثاني ان يكون كل منهما عاما كالاول وهذا ظاهر لا لبس فيه ومنه
وضع اسماء الاجناس والاعلام الجنسية والنكرات والمشتقات بل جميع الالفاظ
الموضوعة بالوضع النوعي الثالث ان يكون الوضع عاما والموضوع له
خاصا فقد وقع الخلاف فيه بين اهل العربية والاصول فالقدماء

منهم لم يثبتوه اصلا وقال اكثر المتأخرين بثبوته وادعوا ذلك في جميع المبهمات والحروف
والافعال الناقصة وكذا التامة بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسبة الى
الفاعل وضابطه كل ما استعمل في امر غير مختص لامر مشترك لم يستعمل فيه
فلفظ هذا عندهم موضوع باعتبار تصوره المشار اليه المفرد المذكر لكل
فرد من افراده وكذا من والى وعلى مثلا موضوعة باعتبار الابتداء والانتهاء
والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه والافعال التامة
موضوعة باعتبار تصور نسبة الحدث الى الفاعل لكل نسبة الحدث اليه
فالوضع في ذلك عندهم عام لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاص
لكونه افراده الجزئية الخاصة والقدماء زعموا ان الموضوع له في ذلك
كله ايضا عام وهو المعنى الكلي الذي يتصوره الواضع حال الوضع فهذه
الالفاظ باسرها عندهم من قبيل الكلي اعني ما كان الموضوع له والموضوع
عامين وما ذهبوا اليه فاسد من وجوه الاول انها لو كانت موضوعة
لتلك المعاني الكلية لصح استعمالها فيها لوجود اقوى السببين لصحة الاستعمال
من الوضع والعلاقة فجاز ان يقال انا ويراد به متكلم لا بعينه وهذا
ويراد به فرد ما من افراد المشار اليه كقوله الذي ويراد به شيء ما متعين بصلته
والتالي باطل فانا نقطع بالضرورة بعدم صحة الاستعمال المذكور
لا يقال هذا مشترك الورود لانها لو كانت موضوعة لتلك المعاني
الجزئيات كما اختاره المتأخرون لصح استعمالها في المفهومات الكلية
بوجود العلاقة المصححة للاستعمال اعني علاقة الكلية والجزئية
وكون الوضع اقوى السببين لا ينفي اصل السببية في الاخر وبه يتم
النقض لان امتناع استعمالها مجازا على تقدير تسليمه لا وجه له فيه
اصلا اذ التخلف عن العلاقة جائز بل واقع لتصريحهم بامتناع نخلة
للطويل غير الانسان مع المشابهة والشبكة للصيد مع المجاورة والاب
للابن والابن للاب مع السببية والمسببية والتخلف عن الوضع ليس
بجائز ولذا اوجب اطراد الحقيقة ولم يجب فيها نقل الاحاد بالاتفاق
بخلاف

بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد مع وجود العلاقة والخلاف في وجوب نقل الاحاد
فيه مشهور فان قيل كل من الوضع والعلاقة مصحح فاما ان يكونا سببين
فلا يجوز التخلف عن شيء منهما او مقتضيين فيجوز التخلف عنهما فما الفرق
في جواز التخلف عن العلاقة دون الوضع قلنا الوجه في ذلك ان
العلاقة بنفسها لا تقتضي صحة الاستعمال كيف وصحة الاستعمال من
المطالب الوضعية واللغة لا تثبت بالترجيح بل انما يقتضي الصحة لحصول
الاذن من الواضع معها على ما يقتضيه استقراء اللغة وتتبع الاستعمالات
الواردة ومن المعلوم ان استفادة الاذن من التتبع والاستقراء مع عدم
ظهور المنع المطلق مع ظهور المنع لا يكون للعلاقة اثر في صحة الاستعمال
اصلا فيتخلف الاستعمال عنها وهذا بخلاف الوضع فان وضع اللفظ
للمعنى يتضمن الاذن في الاستعمال والمنع عنه مع ذلك غير معقول فلذلك
امتنع التخلف عنه والحاصل ان المصحح للاستعمال هو الاذن الواضع وانما كان
الوضع والعلاقة مصححين لدلالتهما على الاذن الذي هو مناط
الصحة ولما كان الاذن اكثريا مع العلاقة وكليا مع الوضع جاز تخلف
الاذن عنها معها ولم يجز التخلف عن الموضوع لامتناع تخلفه عنه ولا يذهب
عليك ان صحة الاستعمال في الموضوع له لا تستلزم الحقيقة لان المعتبر فيها
كما عرفت تحقق الاستعمال فالحكم بامتناع تخلف الصحة عن الوضع لا ينافي
ما اختاره اكثر المحققين من ان المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ مقتضى ذلك
جواز تخلف الاستعمال دون الصحة فان قلت قد يوضع اللفظ للمعنى
ولا يصح الاستعمال فيه كما في لفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان
قلت الامتناع فيما ذكر لمنع الشرع او العرف والمانع لعارض لا ينافي الصحة
نظرا الى الوضع الاصلي كما هو المطلوب فان قيل هلا جوزتم ان يكون
المنع في محل النزاع لامر ظاهر كما في الامثلة المذكورة قلنا تغيير اللفظ عن وضعه
الاصلي خلاف الاصل وانما ارتكبوه في تلك الامثلة محافظة على قواعد

الصرف والاشتقاق ولا داعي الى الخروج عن الاصل في محل النزاع فالقول به
فيه مع بعده تحكم محض نفصل برتضيه المذهب على انا نقطع بان الواضع
لم يضع لفظ انا وهذا ليستعمل في مطلق المتكلم والمشار اليه وكذا البواقي
وهذا مستبين لمن عرف اللغة وقد اعترف به القائلون بعموم الموضوع له
فانهم صرحوا بان الواضع وضع تلك الالفاظ للمفهومات الكلية
لا لان تستعمل فيها بل لتستعمل في افرادها لا يقال لعل هذه الالفاظ
وضعت للمعاني الكلية واستعملت فيها مع فهم الخصوصيات من القرائن
لانا نقطع بان قصد المستعمل في مثل انا وانت وهذا ليس الا المعاني
الجزئية وان ليس المقصود من تلك الالفاظ بيان المعاني الكلية اصلا
وان كانت مفهومة ضمنا وتبعا كيف ولو جاز ارادة المعاني الكلية
منها في ضمن الجزئيات لجاز ارادتها منها مطلقا اذ الخصوصية على ذلك
التقدير انما كانت مفهومة من القرائن الخارجية فيمكن فرض
انتفائها قطعا واحتمال اشتراط الواضع في صحة الاستعمال وجود
القرائن المشخصة لتلك المعاني بعيد جدا بل مقطوع بفساده الثاني
انه لو صح ما ذكروه لكانت الضمائر واسماء الاشارة والموصولات
وغيرها مما علم انه لم يستعمل في المفهوم الكلي اصلا مجازات لا حقائق
لها ولا يخفى ما فيه فان القول بان تلك الالفاظ على كثرتها مصروفة
عن ظاهرها غير مستعملة في معانيها الاصلية قط بعيد جدا ولو كان
كذلك لما اختلفت ائمة اهل اللغة في عدم استلزام المجاز الحقيقة ولما
احتاج من نفى الاستلزام الى ان يتمسك في ذلك بالمركبات الغير
المستعملة كقولهم قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل او بامثلة
نادرة الحجة فيها من المفردات كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة
فان في العدول عن التمسك بتلك الالفاظ مع كثرتها ووضوح
الاستناد اليها على القول المذكور اعترافا ظاهرا بفساد ذلك القول
كما لا يخفى

كما لا يخفى الثالث ان تلك الالفاظ لو كانت موضوعة للمعاني الكلية
لكان المفهوم منها اولا وبالذات تلك المعاني لان العلم بالوضع
سبب لفهم المعنى من اللفظ ولكانت المعاني الجزئية مفهومة بواسطة
الانتقال من تلك المعاني الاصلية مع وجود القرينة الصارفة عن ارادتها
كما هو شأن المجاز والتالي باطل بالضرورة فان كثيرا ما يفهم الشخص
المشار اليه بعينه من لفظ هذا مثلا مع عدم خطور مفهوم المشار اليه بالبال
اصلا وكذلك الحال في سائر الامثلة الرابع ان ما ذكروه لو صح لزم اتحاد الحروف
والاسماء فان من والى وعلى على هذا التقدير موضوعة لمعنى الابتداء
والانتهاء والاستعلاء التي هي اسماء وكذا يلزم اتحاد معاني الافعال
باعتبار اشتمالها على النسبة لما يعبر به عنها من الاسماء وفساده ظاهر
لان معنى الاسم معنى مستقل بالمفهومية يصلح لان يحكم عليه وبه ومعنى
الحرف [illegible] المعتبر في مفهوم الفعل [illegible]
[illegible] معاني من والى وعلى
مع ان الابتداء والانتهاء والغرض اسماء [illegible]
الكلمة اعني [illegible] اذا
افادت هذه الحروف معاني [illegible] الخامس
انهم صرحوا بان الضمائر والموصولات واسماء الاشارة ونحوها من الالفاظ
التي وقع فيها النزاع لها معان حقيقية ومعان مجازية وكثيرا ما هم
يصرحون بوجوب الحمل على بعض المعاني لكون اللفظ حقيقة فيه
دون غيره وهذا انما يستقيم لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني الجزئية
اذ على تقدير كونها موضوعة للمعاني الكلية يكون مجازا في كل ما يستعمل فيها
تلك الالفاظ فلا يصح التفصيل ولا الترجيح كما سبقت الاشارة اليه
ثم ان فساد القول بعموم الموضوع له في تلك الالفاظ يقتضي تعيين كونها

موضوعة للمعاني الجزئية المخصوصة لان الواضع اذا تصور شيئا معينا
حال الوضع فلا يخلو اما ان يضع اللفظ بازاء ذلك المفهوم العام
فيكون الموضوع له ايضا عاما او بازاء افراد الجزئية الحاصلة فيكون
خاصا ولا واسطة بينهما بين الامرين بالضرورة فاذا ابطل الاول
منهما تعين الثاني وهذا يظهر حجة القائلين بعموم الموضوع له اما
الاول فنص اهل اللغة فانهم صرحوا بان هذا للمشار اليه وانا
للمتكلم وانت للمخاطب ونحن للاثنين والى للانتهاء وفي للظرفية
وكي للغرض الى غير ذلك مما لا يحصى ولا ريب ان تلك المعاني
مفهومات كلية عامة الثاني لو كانت الالفاظ المذكورة موضوعة
للمعاني الجزئية لكانت متكثرة المعنى قطعا والتالي باطل لانهم
حصروا المتكثر في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل
وهذا خارج عن الاقسام الاخر جميعا اما عما عدا المشترك فظاهر
واما المشترك فلان المشترك ما وضع لمعان متعددة والوضع
في هذا واحد الثالث لو كانت الجزئيات الغير المحصورة
موضوعا لها لوجب استحضارها لامتناع هو فرع لان الوضع
للمعنى موقوف على تصوره والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم
والجواب اما عن الاول فبالحمل على ارادة المصداق دون
المفهوم كما اشار اليه صاحب المفتاح فيما حكينا عنه انفا والمقصود
ان هذا مثلا للشخص المعين المشار اليه بالفعل لا انه لمفهوم
المشار اليه وكذا البواقي ومثل ذلك في كلام اهل اللغة غير غريب
ويؤيده ان الغرض الاصلي من بيان معاني الاصلي من بيان معاني
الالفاظ تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح عن الفاسد وهذا انما
يحصل ببيان المصداق لان اللفظ انما يستعمل فيه واما المفهوم
فلا يصح

فلا يصح الاستعمال فيه بالاتفاق واما عن الثاني فبمنع انحصار المتكثر في الاقسام
الاربعة والتقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء وقد عرفت انهم
لم يثبتوا هذا القسم فاذا حصروا متكثر المعنى في تلك الاقسام واما المتاخرون
فهم وان اثبتوا ذلك الا انهم لم يغيروا ما ذكره القدماء من تقسيم الالفاظ
محافظة على ما استقر عليه كلام القوم في مبادي العلم وانما اشاروا
الى ما هو المختار عندهم في تقرير المطالب واما عن الثالث فبمنع الملازمة
قوله وضع اللفظ للمعنى موقوف على تصوره قلنا ان اريد تصوره
على وجه التفصيل فممنوع والا فلا يجدي نفعا لحصول التصور الاجمالي
بواسطة نقل العنوان حال الوضع واما القسم الرابع اعني عكس هذا القسم
وهو ان يكون الوضع خاصا والموضوع له عاما فهو ممتنع لامتناع
جعل الجزئي عنوانا للتصور الكلي الا اذا اعتبر مقيسا الى ذلك الجزئي
ومضافا اليه كان يوضع لفظ الانسان مثلا لما هو نوع لزيد
وح يكون كل من الوضع والموضوع له عاما ويندرج في القسم الثاني
من الاقسام المذكورة فلا يكون خارجا عما بيناه الثلاثة الاقسام قوله
والاول ان كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع فحقيقة شرعية
كما ان الاول اي الحقيقة تنقسم باعتبار الواضع الى اربعة اقسام فكذا
الثاني اعني المجاز فان الاصطلاح الذي وقع به التخاطب ان كان اللفظ
مستعملا فيما وضع له فيه ان كان هو اصطلاح الشرعي فالمجاز
شرعي وان كان اصطلاح اللغة فلغوي والا فعرفي عام او خاص
وانما اقتصر على ذكر اقسام الحقيقة ولم يتعرض للمجاز اكتفاء بالاصل
مع ظهور حكم غيره منه فان المجاز فرع الحقيقة وتابع لها وكل مجاز
متفرع على معنى حقيقي مناسب له لو استعمل فيه اللفظ كان حقيقة فان كان
مناسبا للمعنى الشرعي فمجاز شرعي وان كان مناسبا للغوي فلغوي وهكذا

باقي الاقسام والمراد من كون المعنى مستفادا من وضع الشارع ان السبب في فهم المعنى
من اللفظ وضع اللفظ في نفس الامر وان لم يعلمه السامع بل وان انكره
كالنافي للحقيقة الشرعية فان مقتضى القول بثبوتها ان فهم المعنى
منها مستند الى وضع الشارع اياها من غير فرق بين العالم والجاهل
والمثبت والنافي وتوقف الفهم على العلم بالوضع لا ينافي ذلك لان العلم
بالوضع حاصل لكل احد غاية الامر عدم العلم بالواضع ومعلوم ان جهالة
الواضع لا تستلزم جهالة الوضع والمراد من سببية وضع الشارع
لفهم المعنى كون الفهم مستندا اليه في الجملة اعم من ان يكون سببا قريبا
في الاستعمال الذي لم يتخلل بينه وبين الوضع اشتهار اقتضى تبادر
المعنى فان المعنى ح انما يستفاد من الشارع ابتداء من دون واسطة
وهذا انما يكون في اوائل الاستعمال على تقدير ان يكون الوضع بالتعيين
دون الغلبة والاشتهار او بعيدا كما اذا توسط بين الوضع والاستعمال الشائع
والاستعمال اشتهار يقتضي التبادر فان السبب القريب في فهم المعنى من اللفظ
ح هو الغلبة والاشتهار ولكن لما كان الاشتهار مسببا عن وضع
الشارع وكان وضع الشارع له سببا بعيدا في الاستفادة والفهم
فان وضع الشارع هو الباعث على استعمال اللفظ في المعنى الشرعي
المقتضي للتبادر على تقدير شيوعه فيصح لاجل ذلك ان يجعل استفادة
المعنى من اللفظ مستندا الى وضع الشارع وليس المراد من ذلك استناد
الفهم والاستفادة الى الوضع الشرعي ابتداء اذ مع حصول الاستعمال
الشائع المقتضي للتبادر يستحيل استفادة الفهم واستناده الى الوضع
كذلك مع انه لو كان السبب الابتدائي فيها وضع الشارع لزم اختصاصها
بالعالم بالحال فلا يكون الاستفادة لغيره مسببة عن وضع
الشارع وهو خلاف ما يقتضيه القول بالحقيقة الشرعية كما اشرنا اليه
فالواجب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب يسر ولا تعسر علينا بحق محمد وعترته الطاهرين

فالواجب حمل السببية على السببية في الجملة التي هي اعم من السببية القريبة والبعيدة
كما ذكرنا ومما ذكرنا يعلم الوجه في جواز تخلف العلم بخصوص الواضع
عن استفادة المعنى من اللفظ الموضوع فلا تغفل ثم ان الظاهر من كلام
القوم وغيرهم ان الشارع هو النبي صلى الله عليه وآله وقد صرح به بعض المتاخرين من
مصنفي اللغة واطلاق الشارع عليه اما لكونه حقيقة عرفية جرى
عليها اصطلاح العلماء او مجازا باعتبار كونه صادعا بالشرع اتيا
به من قبل الله تعالى فكانه شارع والا فالشارع بمعناه المتبادر وهو
جاعل الشرع وواضعه هو الله سبحانه قال الله تعالى ولكل جعلنا منكم شرعة
ومنهاجا وقال عز وجل شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقد صرح اهل
اللغة بان شرع بمعنى سن وان الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين
فان قلت قال الجوهري وقد شرع لهم يشرع شرعا اي سن ومعنى سن
الامر بينه كما نص عليه في القاموس فالشارع بمعنى مبين الشرع لا
واضعه قلت المتبادر من قولهم سن الامر انه وضعه وقرره وما في
القاموس خلاف ما يفهم من اللفظ عرفا بل خلاف ما يستفاد من كلام
اهل اللغة ايضا كما اشرنا اليه على ان الشارع لو كان بمعنى مبين الشرع
لصح اطلاقه على الائمة عم بل علماء الشريعة ايضا لكونهم مبينين للشرع
دالين عليه والتالي باطل بالضرورة ويتوجه على القول بان الشارع
هو النبي صلى الله عليه وآله ان ذلك انما يقتضي وجوب حمل الخطابات النبوية على المعاني
الحادثة بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واما الالفاظ
الواردة في الكتاب العزيز فيشكل القول فيها لان المتكلم بها هو الله تعالى
لم يضعها لتلك المعاني على ما هو المفروض ووضع النبي صلى الله عليه وآله لها انما يقتضي
وجوب الحمل في خطاباته وخطابات من تابعه من المتشرعة لا مطلقا وصريح
كلامهم يقتضي الاتفاق على عدم الفرق بين القرآنية والاحاديث النبوية
في وجوب الحمل على المعاني الشرعية او اللغوية فان القائلين بالحقيقة

الشرعية اتفقوا على الأول والنافين لها اجمعوا على الثاني وهذا الخلاف في ما لو قيل بان الواضع هو الله تعالى فان الحمل على المعاني الحادثة حينئذ متعين في الجميع اما في خطاب الله تعالى فظ واما في كلام النبي صلى الله عليه فلانه تابع على هذا التقدير كالمتشرعة وقد يجاب عن ذلك بان وضع النبي صلى الله عليه لما اقتضى هجر المعنى اللغوي لم يجز حمل الخطابات القرآنية عليه لامتناع الحمل على المعنى المهجور فتعين الحمل على المعنى الشرعي لانتفاء الواسطة وفيه ان وضع النبي صلى الله عليه لو اقتضى الهجر فانما يقتضيه بالقياس الى استعماله واستعمال المتشرعة لا مطلقا ودعوى تحقق الهجر الكلي في المعنى اللغوي خصوصا في الوضع الشرعي بمجرد حصوله بجاز فرينة كيف والحقيقة الشرعية عندهم من اقسام العرفية الخاصة حقيقة خصت بهذا الاسم لاختصاصها بالاحكام ووجب تمييزها من غيرها فالقول بثبوتها لا ينافي بقاء المعنى اللغوي معا اصلا فالصواب ان يقال ان تلك الالفاظ ولو لم تكن من موضوعاته على القول بان الشارع هو النبي صلى الله عليه الا ان الخطاب المتضمن لها لما كان متوجها الى النبي صلى الله عليه والمتشرعة وجب حمله على المعنى الشرعي الذي هو مصطلحهم فان مدلول خطاب الله تعالى انما يتعين بتعين المخاطب بذلك فان كان من اهل اللغة فالمراد منه المعنى اللغوي وان كان من اهل العرف فالمراد منه وان كان من اهل الشرع فالشرعي ولو كان مناط الحمل في خطاب الله تعالى وضع اللفظ بازاء المعنى لم يتعين لمدلول الصلاة في الموضوعات على القول بان الواضع هو الله تعالى وفساده غير خفي فخطاب الله تعالى مع كل قوم جار على مقتضى اصطلاحهم حتى كانه واحد منهم والاستعمال الجاري على مقتضى وضع مخصوص لاستعمال حقيقي بجهة ذلك الوضع الخاص فكما انه لو كان الوضع وضع اللغة كان اللفظ حقيقة لغوية وان لم يكن المتكلم من اهل اللغة فكذا لو كان ذلك الوضع وضع الشرع وكان حقيقة شرعية وان لم يكن المتكلم من المتشرعة

لا يقال

لا يقال ورود تلك الالفاظ في القرآن سابق على الوضع الشرعي وحملها على المعنى الشرعي موقوف على مسبوقيته لان الوضع في الحقيقة الشرعية ليس مقصورا على ما ورد في القرآن فضلا عن ان يكون مشروطا بورودها فيه فان كثيرا من الحقائق الشرعية كلفظ الوضوء والغسل وغيرهما لم يرد في الكتاب اصلا ولو سلم ورودها فيه باسرها فلا يجب ان يكون وضع النبي صلى الله عليه مسبوقا بورودها او كون المعاني المقصودة منها توقيفية لا تعرف الا بتوقيف الله لا يقتضي ذلك لجواز توقيفه للنبي صلى الله عليه بغير هذه الالفاظ بل من غير طريق اللفظ فان قيل الاتم وجوب موافقة المتكلم في خطاباته لاصطلاح المخاطب لان الغرض من الخطاب تفهيم المقصود وحصول الافادة والاستفادة من اللفظ فمتى حصل ذلك صح الخطاب سواء بني على اصطلاح المخاطب وغيره ولو سلم فانما تجب الموافقة مع الاختلاف في اصل اللغة كما في مخاطبة العربي مع العجمي اما مع التوافق كما في مخاطبة ارباب الاصطلاحات المختلفة من لغة واحدة فلا يجب الموافقة لاصطلاح المخاطبين ولا يتعين الحمل عليه بالاتفاق بل ربما رجح بعضهم الحمل على خلافه نظرا الى انه الاصل في الكلام ان يكون جاريا على مقتضى اصطلاح المتكلم قلنا يمكن بالفرق بين خطاب الله تعالى وخطاب من يختص بعرف معلوم متميز عن غيره فان ما ذكر من عدم تعيين الحمل على اصطلاح المخاطب انما يصح في الثاني واما خطاب الله تعالى فلا يصح فيه ذلك لانتفاء الاختصاص الموجب للحمل فيه وتساوي نسبته الى جميع اللغات والاصطلاحات وان قلنا بان واضع اللغة هو الله تعالى وان شئت فاستوضح ذلك بشخص عارف باللغات مطلع على الاصطلاحات غير معروف بلغة مخصوصة منها ولا متميز باصطلاح خاص فانك لا ترتاب في ان مثل هذا انما يخاطب كل قوم بلسانهم ويتكلم مع كل طائفة بما يوافق اصطلاحهم وايضا فمخاطبته صلى الله عليه مع المتشرعة بما تضمن تلك الالفاظ من الكتاب

بعد تحقق الوضع منه وعلم المخاطبين به مع انتفاء الصارف عن الحمل عليها تقتضي الجزم بارادتها وان احتمل الحمل على غيرها مع قطع النظر عن ذلك فان قلت تعيين المعنى بما ذكر تعويل على القرينة والمقصود ههنا تعيينه بوضع الشارع على القول بوضع الحقيقة الشرعية قلت التعويل على القرينة انما يقدح في المقصود لو كانت القرينة قرينة التجوز بان يكون اللفظ مستعملا لاجلها في المعنى الشرعي باعتبار مناسبته للمعنى اللغوي حتى يكون مجازا اما اذا كان الاستعمال فيه بوضع الشارع لا للمناسبة وكانت القرينة قرينة لتعيين الوضع الذي بني عليه الاستعمال فيه بوضع الشارع فذلك لا يقدح في المقصود اصلا اذ ليست القرينة على هذا التقدير قرينة المجاز حتى ينافي ذلك كون اللفظ حقيقة شرعية وتوضيح ذلك انه اذا اختلف العرف والاصطلاح في معنى لفظ واحد حتى حصل له معنيان او اكثر فللمتكلم ان يستعمل في كل من تلك المعاني باعتبار الوضع المختص بحيث يكون المصحح لاستعماله فيه هو ذلك الوضع بعينه وله ان يستعمل فيه نظرا الى العلاقة بينه وبين معنى آخر من تلك المعاني حتى يكون المصحح لاستعماله هو المناسبة والعلاقة بين المستعمل فيه والموضوع له ولا ريب في صحة الاعتبارين وكون اللفظ على الاول حقيقة مطلقا سواء كان بوضعه للمعنى بحسب اصطلاح المتكلم او غيره لكون المصحح لاستعماله هو وضعه للمعنى وهو حاصل على جميع التقادير غاية الامر انه غير موضع المتكلم في البعض وقد لا دخل له لشيء من تلك المعاني من جهة الوضع لتحققه في الجميع بل لا بد في التعيين من دليل يقتضي ذلك والتعويل عليه ليس تعويلا على قرينة المجاز بل على ما تعين به الوضع الذي بني عليه الاستعمال نعم لو استعمل اللفظ في المعنى الثاني باعتبار الاول لوجود التناسب والعلاقة كان اللفظ مجازا وكانت القرينة قرينة التجوز ولا بد فيه ذلك لان المدار في التمييز بين الحقيقة

والمجاز

والمجاز على الحيثية والاعتبار ولما كان المصحح في الاعتبار الاول وضع اللفظ للمعنى وفي الثاني مناسبة المعنى للموضوع كان اللفظ حقيقة على الاول ومجازا على الثاني لتحقق المغايرة الاعتبارية وان اتحد المعنى الذات وتحقيق المقام على القول بثبوت الحقيقة الشرعية يحتمل ان يكون الوضع فيها بتعيين اللفظ بازاء المعنى وتخصيصه به حقيقة على ما هو الظاهر من لفظ الوضع او بالغلبة والاشتهار المنزلين منزلة التعيين والتخصيص او يكون الوضع في بعضها بالتعيين وفي بعض آخر بالغلبة والاشتهار ففي الوضع احتمالات ثلثة احدها انه تعالى هو الذي وضع تلك الالفاظ للمعاني الحادثة وعينها بازائها ثم بين ذلك لنبيه صلى الله عليه بطريق الوحي والالهام فاستعملها النبي صلى الله عليه فيها وكذا المتشرعة تبعا للوضع تعالى وهذا اوفق بالاعتبار ونسبة الوضع الى الشارع لما عرفت ان الشارع حقيقة بمعنى واضع الشرع وجاعله وواضع الشرع وجاعله هو الله تعالى الثاني ان الواضع لها هو النبي صلى الله عليه وهذا هو الظاهر من الاصوليين على ما يشهد به تتبع كلامهم وفيه مخالفة للظاهر من وجهين احدهما ما اشرنا اليه من ان المتبادر من الشارع جاعل الشرع الا ان يدعى ان الشارع اسم لنبينا صلى الله عليه او حقيقة عرفية في مطلق النبي صلى الله عليه المخصوص بشريعة ولم يثبت ذلك والثاني انه يجب على هذا ان يلتزم بعلم وضع النبي صلى الله عليه لما ورد من تلك الالفاظ في الكتاب على ورودها فيه حتى يتعين حمله على المعاني الشرعية ايضا وهو وان امكننا ما عرفت من جواز التوقيف بغير الوارد في الكتاب الا ان الظاهر حصر ابرر فيما ورد فيه وما لم يرد نصا فهو اما مذكور بعنوان آخر يتبين به الحقيقة ويرتبط بمذكور يلزم من التوقيف عليه التوقيف على ما يتعلق به كالجزء والشرط فالتوقيف فيه من جهة الكتاب ممكن

ايضا على انا لو سلمنا عدم ظهور تاخير الوضع عن الورود في الكتاب فغاية
الامر تساوي احتمال التقدم والتاخر اذ لا اقل من عدم ظهور التقدم
ومقتضى ذلك التوقف في الحمل على المعنى الشرعي دون القطع بعدمه كما يقتضيه
كلام القوم الثالث ان الواضع فيما ورد من تلك الالفاظ في الكتاب
هو الله تعالى وفي غير ذلك النبي صلى الله عليه وآله بناء على ان الشارع جاعل الشرع
وواضعه في الجملة فانه بهذا المعنى يصدق على النبي ص لثبوت التفويض
اليه في بعض الاحكام كالزيادة في اعداد الصلوة المكتوبة وجعل النافلة
في الصوم والصلوة ضعف الفريضة واطعام الجد السدس وتحريم المسكر
على الخمر وغير ذلك من الاحكام المفوضة اليه وهذا التفويض غير
التفويض الذي يقول به المفوضة الذين هم فرقة من اهل المقالات
الباطلة والمذاهب الفاسدة فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى خلق
محمدا ص وفوض اليه امر العالم وهو الخلاق للدنيا وما فيها او انه
فوض اليه امر الرزق دون الخلق او انه فوض للعباد في الفعل على
وجه الاستقلال وبطلان التفويض بهذا المعنى من ضروريات
الدين او المذهب وما ورد في ابطال التفويض وذم المفوضة ولعنهم
والبراءة منهم فمحمول على ذلك واما التفويض بالمعنى المراد ههنا
اعني تفويض الاحكام فالاخبار الدالة على ثبوته من طريق اهل البيت ع
اكثر من ان تحصى وقد عقد الشيخان الجليلان ابو جعفر محمد بن الحسن
الصفار القمي وابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي لذلك بابا
في جامعيهما المعروفين بالبصائر والكافي واوردا فيهما كثيرا من
الروايات المعتبرة التي هي نص فيه كصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام
وابي عبد الله عليه السلام انه سمعهما يقولان ان الله تبارك وتعالى
فوض الى نبيه ص امر خلقه لينظر كيف طاعتهم ثم تلى هذه الآية ما آتيكم
الرسول

الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وحسنة الفضيل بن يسار قال سمعت
ابا عبد الله ع يقول لبعض اصحاب قيس الماصر ان الله عز وجل ادب
نبيه ص فاحسن ادبه فلما اكمل له الادب قال انك لعلى خلق عظيم
ففوض اليه امر الدين والامة ليسوس عباده فقال عز وجل ما آتيكم
الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وان رسول الله ص كان
مسددا موفقا مؤيدا بروح القدس لا يزل ولا يخطي في شيء
مما يسوس به الخلق فتادب باداب الله تعالى ثم ان الله تعالى فرض الصلوة
ركعتين ركعتين عشر ركعات فاضاف رسول الله ص الى الركعتين ركعتين
والى المغرب ركعة فصارت عديل الفريضة لا يجوز تركهن الا في سفر
وافرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر فاجاز الله
تعالى له ذلك فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة ثم سن رسول الله ص النوافل
اربعا وثلثين ركعة مثلي الفريضة فاجاز الله عز وجل له ذلك
والفريضة والنافلة احدى وخمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة
جالسا تعد بركعة مكان الوتر وفرض الله في السنة صوم شهر رمضان
وسن رسول الله ص صوم شعبان وصوم ثلثة ايام في كل شهر مثلي
الفريضة فاجاز الله عز وجل له ذلك وحرم الله الخمر بعينها وحرم رسول الله ص عز وجل صح
المسكر من كل شراب فاجاز الله تعالى ذلك وعاف رسول الله ص
اشياء وكرهها لم ينه عنها نهي حرام انما نهى عنها نهي اعافة وكراهة
ثم رخص فيها فصار الاخذ برخصه واجبا على العباد كوجوب
ما ياخذون بنهيه وعزائمه ولم يرخص لهم رسول الله ص فيما نهاهم عنه
نهي حرام ولا فيما امر به امر فرض لازم فكثير المسكر من الاشربة نهاهم
عنه نهي حرام ولم يرخص فيه لاحد ولم يرخص رسول الله ص لاحد
تقصير الركعتين اللتين ضمهما الى ما فرض الله عز وجل بل الزمهم ذلك
الزاما واجبا لم يرخص لاحد في شيء من ذلك الا للمسافر وليس لاحد

ان يرخص ما لم يرخصه رسول الله ص فوافق امر رسول الله ص امر الله عز وجل
ونهيه نهي الله عز وجل فوجب على العباد التسليم له كالتسليم لله تبارك وتعالى
وموثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ان الله تبارك وتعالى ادب نبيه
ص فلما انتهى به الى ما اراد قال له انك لعلى خلق عظيم ففوض اليه دينه
فقال وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وان الله عز وجل
فرض الفرائض ولم يقسم للجد شيئا وان رسول الله ص اطعمه السدس
فاجاز الله جل ذكره ذلك وذلك قول الله عز وجل هذا عطاؤنا
فامنن او امسك بغير حساب ورواية زرارة عن ابي جعفر ع قال وضع
رسول الله ص دية العين ودية النفس وحرم النبيذ وكل مسكر فقال
له رجل وضع من غير ان يكون جاء فيه شيء فقال نعم ليعلم من يطع الرسول ص
ممن يعصيه والمستفاد من هذه الاخبار وغيرها ان الله تبارك وتعالى
انما فوض احكام الشريعة الى نبيه ص بعد ان حباه بالهداية الى جميع ما
فيه صلاح العباد في امور المعاش والمعاد واكرمه واصطفاه بالعصمة
المانعة من الخطاء والزلل في القول والعمل وعلمه سبحانه بان كلما يصنعه ويحكم به
فهو حكمه عز وجل ولذلك كان تخييره وتمضيته في احكامه التي فوضها
اليه فتلك الاحكام من حيث انها لم يسبق فيها من الله تعالى وحي ولا
خطاب بتحريم او ايجاب ومع ذلك فقد حكم بها النبي ص ووضعها
فهي احكام النبي ص وموضوعاته ومن حيث انها انما صدرت
عن اسباب مفضية اليها هي من قبل الله تعالى مع تعقب الاجازة
منه والامضاء فهي احكام الله عز وجل ظهرت على لسان نبيه ص وهذا
معنى قوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله وكذا قوله عز وجل ما آتيكم
الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا كما نطقت به الاخبار الواردة
في هذا الباب والتفويض بهذا المعنى وان اجازه وورد به النقل ولم يحكم
بامتناعه العقل الا ان القول به مشكل من وجوه احدها انه يخالف
ظاهر قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وقوله عز وجل قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء

من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي الثاني ان التفويض انما يكون فيما لم يرد
فيه من الله وحي ولا كتاب والاحكام الشرعية باسرها ورد فيها الكتاب لذلك
قال الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال عز وجل ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء وفي الكافي عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول ان الله تبارك
وتعالى لم يدع شيئا تحتاج اليه الامة الا انزله في كتابه وبينه لرسوله ص
الحديث وعن ابي عبد الله ع انه قال ما من امر يختلف فيه اثنان الا وله
اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال وعنه ع قال ان الله
تبارك وتعالى انزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئا
يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا انزل في
القرآن الا وقد انزله الله فيه وعنه ع اني لاعلم ما في السموات وما في الارض واعلم
ما في الجنة واعلم ما في النار واعلم ما كان وما يكون ثم سكت هنيئة
فراى ان ذلك كبر على من سمعه منه فقال علمت ذلك من كتاب الله
عز وجل ان الله تبارك وتعالى يقول فيه تبيان كل شيء وعنه ع قال
ولدني رسول الله ص وانا اعلم كتاب الله وفيه بدو الخلق وما هو كائن
الى يوم القيمة وفيه خبر السماء وخبر الارض وخبر الجنة وخبر النار وخبر
ما كان وخبر ما هو كائن اعلم ذلك كما انظر الى كفي ان الله يقول
فيه تبيان كل شيء وفي تفسير العياشي عن ابي عبد الله ع قال نحن والله
نعلم ما في السموات وما في الارض وما في الجنة وما في النار وما بين ذلك ثم قال
ان ذلك في كتاب الله تعالى ثم تلى قوله تعالى ونزلنا عليك الآية وفي العيون عن ابي
الحسن الرضا ع قال جهل القوم وخدعوا عن اديانهم ان الله لم يقبض
نبيه ص حتى اكمل له الدين وانزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء
بين فيه الحلال والحرام والحدود والاحكام وجميع ما يحتاج اليه
كملا فقال عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء وفي نهج البلاغة عن
امير المؤمنين ع في ذم اختلاف العلماء في الفتيا قال في كلام له

ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اكماله او كانوا شركاء له فلهم
ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول صلى الله عليه وآله
عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء
وفيه تبيان كل شيء الثالث ان اكثر الروايات الدالة على تفويض
الاحكام الى النبي صلى الله عليه وآله تضمنت التفويض الى الائمة عليهم السلام ففي الكافي عن ابي عبد الله ع
قال ان الله عز وجل ادب رسوله صلى الله عليه وآله حتى قومه على ما اراد ثم فوض اليه
فقال عز اسمه ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فما فوض
الله الى رسوله صلى الله عليه وآله فقد فوضه الينا وعن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع
قال لا والله ما فوض الله الى احد من خلقه الا الى رسوله صلى الله عليه وآله والى الائمة
عليهم السلام قال عز وجل انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين
الناس بما اريك الله وهي جارية في الاوصياء ع وعن موسى اشيم
قال قلت يا ابن اشيم ان الله فوض الى سليمان بن داود ع فقال هذا
عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه ص فقال
ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فما فوضه الى رسول الله ص
فقد فوضه الينا وفي البصائر عن ابي حمزة الثمالي قال سمعت ابا جعفر ع
من احللنا له من اعمال الظالمين فهو له حلال لان الائمة ع منا مفوض
اليهم فما احلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام وعن زيد مولى
ابن هبيرة قال قال ابو عبد الله ع اذا رايت القائم ع اعطى رجلا مائة
الف واعطاك درهما فلا يكبر في صدرك فان الامر مفوض والقول
بتفويض الاحكام الى الائمة ع لا يلائم ما ثبت من اثبات استكمال
الشرع في زمان النبي ص كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت
عليكم نعمتي وكذا ما علم من امتناع تطرق النسخ والزيادة والنقصان
في شريعة نبينا ص وما ورد ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه
حرام الى يوم القيمة وحمل التفويض الى الائمة ع على التفويض في الاحكام
الظاهرة

الظاهرة كما في التقية بعيد جدا فان ظاهر الاخبار ان التفويض الى النبي ص
والائمة ع وبالجملة فالقول بالتفويض محل اشكال وللنظر فيه مجال
فان ثبت التفويض فلا اشكال في صحة القول بالتفصيل لصحة اطلاق
الشارع على الله ورسوله حقيقة على هذا التقدير والا امكن القول
بصحته ايضا بناء على ان المراد من الشارع ما هو اعم من جاعل الشرع
والاتي به ولو من باب عموم المجاز لكنه بعيد مع هذا كله على الاحتمال الاول
وهو ان الوضع فيها بالغلبة والاشتهار فاما ان يعتبر في صدق
النسبة الى الشارع تحقق الغلبة والاشتهار باستعماله اولا وعلى
الثاني فاما ان يعتبر فيه كون اول من استعمل اللفظ في المعنى الشرعي فلا يعتبر
ذلك ايضا بل يكتفي بتحقق الاستعمال منه في الجملة مع حصول الغلبة في زمانه
او زمان من ورد خطابه فعلى الاول يبعد القول بان الواضع هو الله تعالى في
الجميع لان كثيرا من تلك الالفاظ لم يرد في الكتاب اصلا فضلا عن الغلبة
والاشتهار وما ورد فيه لم يبلغ من الكثرة حدا يحصل به ذلك في الاغلب
بل الظاهر على هذا التقدير تعين القول بان الواضع هو النبي ص في الجميع نظرا
الى تحقق الغلبة باستعماله منفردا او انضم اليه الاستعمالات الواقعة
في الكتاب العزيز او ان الواضع في بعض ما ورد في الكتاب كالصلوة
والزكوة مما تكرر ذكره فيه هو الله سبحانه وفيما عدا ذلك هو النبي ص
ويحتمل ثالثا وهو ان الواضع فيما لم يرد في الكتاب هو النبي ص وفيما
ورد فيه هو الله سبحانه والنبي ص بمعنى ان الوضع تحقق باستعمالهما
معا فان ورود اللفظ في القران مما له دخل في حصول الغلبة قطعا ما لم يكن
مسبوقا بحصولها ويكون الاستعمال الواقع بعد ذلك من النبي ص استعمالا
بعد الغلبة فلم يكن له دخل في تحققها وعلى الثاني يتعين على الظاهر الثالث فالواضع
هو النبي ص فيما لم يرد في كلام الله تعالى قطعا وما ورد فيه جاز نسبة وضعه

في الحقيقة الشرعية بالتعيين والتخصيص ومعلوم الثاني وهو ان الوضع مع

وعلى الثاني يتعين القول بالتفصيل وهو ان الواضع فيما ورد في الكتاب هو الله تعالى وفيما عداه هو النبي ص على الاحتمال الثالث

الى الله تعالى والى النبي ص لتحقق الاستعمال الذي هو مناط الوضع على هذا التقدير
منهما فلا يختص الوضع باحدهما ولا يذهب عليك ان الظاهر بناء على ان
الوضع في الحقيقة الشرعية بالاشتهار والغلبة هو الاحتمال الثاني
اعني اعتبار المستعمل الاول في تعيين النسبة وانه لا يكفي لصدقها
مجرد الاستعمال ولو على وجه التبعية وهو ظاهر ولا يعتبر فيه تحقق
الغلبة باستعمال الشارع منفردا فان الظاهر حصول الغلبة والاشتهار
في الحقيقة الشرعية باستعمال الشارع والمتشرعة جميعا لا باستعمال
الشارع وحده وانما نسب الوضع فيها الى الشارع مع ان للمتشرعة مدخلية
في حصوله لانه الاصل في الاستعمال والسبب الباعث على حصول الغلبة والاشتهار
واستعمال المتشرعة فرع استعمال الشارع ومترتب عليه فكانه استعماله
فلذا خص الوضع به فالمتجه على القول بالاشتهار هو التفصيل في
الواضع على ما ذكرناه في الاحتمال الثاني وقد ظهر مما ذكرنا حال
الواضع على الاحتمال الثالث وهو ان الوضع في بعض الالفاظ
بالتعيين وفي البعض بالاشتهار فان ما بالتعيين يتاتى فيه
ما في الاول على الاحتمال الاول وما بالاشتهار يتاتى فيه ما في الثاني
كما لا يخفى واعلم ان الحقيقة الشرعية على ما صرح به القوم وخرج من
تقسيمهم هي اللفظ الذي يستفاد منه المعنى بالوضع الشارع
وهذا التحديد باطلاقه يقتضي ان يكون كلما وضعه الشارع حقيقة
شرعية وان لم يتعلق بالشريعة كالاعلام وغيرها من الذوات
والصفات وليس كذلك اذ الظاهر ان الحقيقة الشرعية يعتبر فيها كونها
بحيث يرتبط بالشرع ويتعلق به الحكم الشرعي وكانهم اكتفوا عن
التقييد بما يستفاد من نسبة الوضع الى الشارع فان الظاهر منه
اخذ الصفة واعتبارها والامر في ذلك هين ثم اعلم ان الحقيقة الشرعية
لا يعتبر

لا يعتبر فيها كون اللفظ منقولا عن المعنى اللغوي على ما يوهمه كلام القوم
بل الظاهر ان كل لفظ وضعه الشارع لمعنى وكان له تعلق بالشرع فهو
حقيقة شرعية سواء عرف للفظ معنى في اللغة ام لا وسواء كان وضعه
للمعنى بطريق النقل او الارتجال وقد صرح بالتعميم الثاني جماعة
منهم ووجود المناسبة بين المعاني الشرعية واللغوية في الجميع على
تقدير تسليمه لا يقتضي كونها منقولة اذ المعتبر في النقل اعتبار
المناسبة لا مجرد تحققها لكن الظاهر ان الحقيقة الشرعية من
قبيل المنقولات فانا لم نجد فيما وضعه الشارع لفظا مخترعا
لا يعرف له معنى في اللغة بل جميع الحقائق الشرعية مما ثبت لها
معان اصلية معروفة كما يظهر من التتبع وحيث ان المعاني الشرعية
لتلك الالفاظ باسرها تناسب المعاني الاصلية فالظاهر اعتبار
المناسبة والا كان كاللفظ المخترع وهذا متعين على تقدير
ان يكون الوضع بالاشتهار والغلبة كما لا يخفى بقي هنا شيء
وهو انه قد تحقق في كلام الاصوليين ذكر الحقيقة الدينية
وقد حكى ابن الحاجب وغيره عن المعتزلة انهم قالوا بها ايضا
اي مع قولهم بالحقيقة الشرعية قالوا ان الحقيقة الدينية اخص
من الحقيقة الشرعية فانها اسم لنوع خاص وهو ما لا يعلم اهل
اللغة لفظه ومعناه او كليهما او ان القسم الاخر منها وهو الذي قد علم
في اللغة لفظه ومعناه لا يطلق عليه اسم الحقيقة الدينية والظاهر
من كلام المحقق العضدي في شرح المختصر والعلامة التفتازاني في الشرح
ان الحقيقة الدينية باقسامها الثلثة من الموضوعات المبتداة
دون المنقولة وقيل بل هي كذلك على الاول والثالث واما على الثاني
فهي محتملة للامرين صرح بذلك المحقق الشريف والفاضل الباغنوي وغيرهما
وكيف كان فالظاهر ان المحقق من الاقسام هو الثاني خاصة دون الاخرين

كما صرّح به غير واحد منهم وكلامهم في هذا المقام صريح فيما ذكرنا انفا من انه
لا يعتبر في الحقيقة الشرعية كونها منقولة عن المعنى اللغوي حيث عدوا
الحقيقة الدينية من اقسام الحقيقة الشرعية كونها منقولة عن
المعنى اللغوي حيث عدوا الحقيقة الدينية من اقسام الحقيقة الشرعية
وما لا يعرف اهل اللغة لفظه من اقسام الحقيقة الدينية فيكون قسما
من الحقيقة الشرعية لان قسم القسم قسم ومن المعلوم ان النقل عن المعنى
اللغوي لا يتصور في ذلك فلا يكون معتبرا في الحقيقة الشرعية وهذا
لا ينافي تصريحهم بالانحصار في القسم الثاني اذ الالتفات فيه الى الحصر
الى الواقع فالحكم بالعموم بالنظر الى اصل المفهوم فلا تناقض ثم انهم
حكوا عن المعتزلة انهم زعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر
والايمان والكفر من قبيل الحقيقة الدينية بخلاف اسماء
الافعال كالصلوة والزكوة والمصلي والمزكي قالوا والمراد
من اسماء الذوات ما هو من اصول الدين او ما يتعلق بالقلب
ومن اسماء الافعال ما هو من الفروع او ما يتعلق بالجوارح
وانت خبير بفساد هذه الدعوى وبطلانها للقطع بان الصلوة
والزكوة وغيرهما من اسماء الافعال مجهولة المعاني عند اهل
اللغة كالايمان والكفر وغيرهما من اسماء الذوات فالحكم بان
جميع اسماء الذوات من قبيل الحقيقة الدينية دون اسماء الافعال
تحكم محض لا يلتفت اليه ثم ان نسبة القول بالحقيقة الدينية
الى المعتزلة خاصة مع تصريحهم بانها قسم من الحقيقة الشرعية انما تستقيم
لو كان دعوى المثبتين للحقيقة الشرعية راجعة الى موجبة جزئية
هي ان الحقيقة الشرعية ثابتة في الجملة وهو خلاف التحقيق فان الظ
كما ستعرف ان النزاع في الحقيقة الشرعية يرجع الى الايجاب والسلب
الكليين وح فالقائل بالحقيقة الشرعية قائل بالحقيقة الدينية

والنزاع

والنافي للحقيقة الدينية ناف للحقيقة الشرعية فلا يكون النزاع في الحقيقة
الدينية نزاعا اخر غير النزاع في الحقيقة الشرعية على ان الظ ان المعاني
الشرعية باسرها مفهومات حادثة لم يكن اهل اللغة يعرفونها قبل مجيء
الشرع وانهم انما عرفوها ببيان الشرع وح فاحد قسمي الحقيقة الشرعية
وهو ما يعرف اهل اللغة لفظه ومعناه قسم تقديري محض عند العقلاء
العقل ولا تحقق له في الخارج واللازم من ذلك انحصار قسمها
الاخر اعني الحقيقة الدينية بحسب التحقق في القسم الثاني من اقسامها
كما اعترفوا به انحصارها بحسب التحقق والوجود ايض فالحقيقة الشرعية حقيقة
دينية كما ان الحقيقة الدينية حقيقة شرعية واثبات احد الحقيقتين
ونفيها اثبات للحقيقة الاخرى ونفي لها لاتحاد المصداق المحقق في الحقيقتين
وان اختلفا بحسب المفهوم والافراد الممكنة المقدرة فان ذلك لا يقدح
في الملازمة بينهما باعتبار الوجود كما هو الظ وح فلا يتصور في
الحقيقة الدينية خلاف غير الخلاف في الحقيقة الشرعية وان فرض
ان رجوع الخلاف هناك الى الايجاب الجزئي وان النزاع ليس الا في ثبوت
الحقيقة الشرعية ونفيها وكان شارح المختصر قد اشار الى ذلك
حيث قال بعد تحرير محل النزاع على ما يوافق المتن ثم لم يذكر في الاحكام
والمحصول سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية ونسب الى المعتزلة
نفيه ونسبه الى القاضي والحق انه لا ثالث لهما فتم قوله وان كان
بوضع اهل اللغة فلغوية ظاهر العبارة ان واضع اللغة هو البشر وهو احد
الاقوال في المسئلة ذهب اليه ابو هاشم الجبائي واصحابه وجماعة من
المتكلمين قالوا واضع اللغة البشر انسان واحد او جماعة ثم اطلعوا على وضع
الالفاظ لمعانيها ثم حصل التعريف بالاشارة والقرائن مع التكرار كما في
الاطفال يتعلمون اللغات بترديد اللغات مرة بعد اخرى مع قرينة الاشارة

وغيرها وقيل ان واضع اللغات هو الله تعالى ووضعه مستفاد من التوقيف
اما بالوحي او بخلق اصوات او حروف يسمعها واحد من البشر او
جماعة او بخلق علم ضروري بالوضع اياها واليه ذهب الاشعري
ومتابعوه والظاهرية وجماعة من الفقهاء وقيل بالتفصيل وهو
ان الواضع لبعضها هو الله تعالى وللبعض الاخر هو البشر وهو ان
كل لغة فهي قسمان توقيفية واصطلاحية واختلف المفصلون
فقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني القدر الضروري المحتاج
اليه في التعريف توقيفي والباقي اصطلاحي وقال الاخرون
بالعكس ولذا ابتداء اللغات بالاصطلاح والباقي بالتوقيف
وقيل بالتوقف في ذلك لامكان الجميع عقلا وانتفاء ما يوجب
العلم ببعضها معينا ذهب اليه القاضي ابو بكر والغزالي وعزاه
في المحصول الى المحققين وفي النهاية الى جمهورهم وقال ابن الحاجب
الصحيح هو التوقف ان كان النزاع في القطع والا فالظ قول الاشعري
واليه مال العلامة في نهج واكثر المتاخرين منا ومن العامة وهذا
التفصيل هو المتجه فههنا دعويان ظهور التوقيف وانه ليس
بقطعي اما على الاولى فمضافا الى بعد اهتداء العقول الى مثل هذا
الاختراع المشتمل على دقائق الحكم ولطائف البدع من غير توقيف
من الله ظواهر الايات من ظواهر الايات منها قوله سبحانه وعلم ادم
الاسماء كلها فان المراد من الاسماء اما خصوص الالفاظ اقتصارا
على ظاهر اللفظ فان الاسم في العرف العام هو اللفظ الموضوع لمعنى
او ما يعم الالفاظ وغيرها من انواع المدركات من المعقولات والمحسوسات
نظرا الى ان اللغة وحدها ليست علما يصلح به تفضيل ادم ع على الملائكة
كما يقتضيه سوق الاية وعلى التقديرين فتعليم اللغة مراد منها ويشهد

لذلك

لذلك ما اشتهر من ان الله تعالى انزل على ادم حروف المعجم في احد وعشرين صحيفة
وهو اول كتاب نزل الى الدنيا وفيه الف لغة وان الله تعالى علمه جميع تلك
اللغات وقد روي عن ابي ذر الغفاري عن رسول الله صلعم قال قلت له
يا رسول الله كل نبي مرسل بم يرسل قال بكتاب منزل قلت يا رسول الله
اي كتاب انزل على ادم ع قال كتاب المعجم قلت اي كتاب المعجم قال ا ب ت ث
وعدها الى اخرها وفي تفسير الامام العسكري ع عن علي بن الحسين ع
في معنى الاية علمه اسماء كل شيء وفيه اسماء انبياء الله واوليائه ولعل
وفي حديث الشفاعة فياتون ادم فيقولون انت ابو الناس
خلقك الله بيده واسجد لك ملائكته وعلمك اسماء كل شيء
وعن ابن عباس ومجاهد وقتاده انه علمه اسم كل شيء حتى
القصعة والقصيعة وما اشتهر من ان اللغة العربية انما حدثت
في زمان اسماعيل ع وان العرب من ولده فهو من المشهور الذي
لا اصل له اذ الحميريون والعمالقة وجرهم وقوم عاد وثمود كلهم من
العرب وقد كانوا قبل اسماعيل ع بمدة متطاولة وقد ورد في
الاخبار ان اول من تكلم بالعربية ادم على نبينا واله وعليه السلام
ثم العدنان وهم طائفة من العرب من ولد اسماعيل ع فان قيل
لو كان ادم عالما باللغات كلها لما كان السبب في اختلاف ذريته
فيها قلنا لعل الوجه في ذلك انه علم كل واحد من ولده لغة ثم بقيت تلك
اللغة في اعقابه او انه علم ولده اللغات المختلفة فكانوا يتكلمون بها مدة
حيوتهم ثم لما قبضوا تفرقوا في نواحي الارض وتكلم كل منهم بلغة اختارها
من بين اللغات ان كان التكلم بلغة واحدة اسهل من التكلم بلغات مختلفة
فغلبت على اولاده تلك اللغة حتى اذا انقرض القرن الاول منهم نسوا
سائر اللغات وصار كل فريق يتكلم باللسان الغالب على ابيه فهذا هو السبب

في اختلاف اللغات على القول بالتوقيف ومنها قوله ومن آياته خلق
السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم فان المراد من الالسنة
اللغات الصادرة عنها مجازا باطلاق اسم السبب وارادة المسبب اذ الاختلاف
في تصوير جرم اللسان الذي هو عبارة عن الجارحة المخصوصة في
افراد الانسان ولئن كان فالاختلاف في غيره من الاعضاء اشد
وابلغ وبدائع الصنع فيه اكمل واكثر فكان ذكره في الآيات اولى واحق
ومنها قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم فان المراد كما يعلمه الانسان من
النطق والبيان فهو بتعليم الله عز وجل الا ما علم اضافته اليه كما في
العلوم الحاصلة بتلاحق الافكار او انه علم اصول العلوم والصناعات
وما يحتاج اليه النوع في اصلاح المعاش والمعاد ان رتب عليها من قبل
نفسه شيئا كثيرا وكيف كان فاللغة داخلة في التعليم لوجود المقتضي
وهو العموم مع فقد المانع واستدل ايضا بقوله سبحانه ان هي الا اسماء
سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان وقوله تعالى ما فرطنا
في الكتاب من شيء وقوله تعالى تبيانا لكل شيء وان اللغات لو اصطلاحية
لزم الدور او التسلسل اذ الاصطلاح لا يتم الا بعرفه كل من المصطلحين
قصد الباقي ولا يكون الا باللفظ والكتابة المتوقفين على الاصطلاح
فان احتيج فالدور والا فالتسلسل وان انتفاء التوقيف يستلزم
امكان التطرق بالتغيير على الشرايع بتغيير لغاتها مع عدم الاشتهار وبطلان
التالي ضروري والكل كما ترى ولنا على الثانية اعني انتفاء القطع بتمام
الاحتمال فيما ذكر من الاستدلال اما الاية الاولى فلامكان
ان يراد من التعليم فيها اعلام الوضع السابق من خلق آخر والاقدار
على الوضع او الالهام بان يضع ومن الاسماء بعضها او المسميات او
الصفات والعلامات مثل ان الخيل للركوب والجمل للحمل والبقر للحراث

الى غير ذلك

الى غير ذلك واما الثانية فلا يكاد ارادة الاقدار والالهام او خلق في
صور الطين واشكاله فانك لا تكاد تسمع منطقين متساويين في الكيفية
وهو من الآيات واما الثالثة فلجواز ان يكون المراد بما لم يعلم
ما علم بالقلم او ما علمه العدو من التعليم اعطاء القوة العاقلة وخلق
سائر القوى والمشاعر وانزال الآيات ونصب الدلائل ومع قيام
الاحتمال في الادلة كلها فالقطع منتف بالضرورة واما الظهور
فلانها باسرها على خلاف الظاهر من اللفظ او القرينة كما لا يخفى
احتج ابو هاشم بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
دل على سبق وضع اللغة على الارسال ولو كان بالتوقيف ولا
يتصور الا بالارسال لزم سبق الارسال على اللغة فيلزم الدور
والجواب منع توقف التوقيف على الارسال لجواز حصوله بغير الوحي
كخلق الاصوات والعلم الضروري كما نقل ثم او بالوحي الى نبي غير
رسول فان النبي اعم من الرسول او الى رسول قبل ارساله الى قومه
اما لفقدهم كما في آدم ع في اوائل هبوطه الى الارض او لعدم تحقق
الارسال اليهم مع وجودهم كما يتصور فيه وفي غيره بان يتعلموا
منه اللغات اولا ثم يرسل اليهم احتج ابو اسحق بانه لو لم يكن القدر
المحتاج اليه في الاصطلاح توقيفيا لزم الدور لتوقف الاصطلاح
على سبق معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعرف بالاصطلاح
فيلزم توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور
والجواب منع توقفه على الاصطلاح لجواز التعريف بالترديد والقرائن
كما في الاطفال احتج من قال ان القدر الضروري اصطلاحي دون
الباقي بانه لو كان توقيفيا ولا يكون الا بالوحي لزم توقفه على
نفسه او على وحي آخر وننقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل
والجواب منع التوقف على الوحي لامكان التوقيف ابتداء كما في بعض الوسائل

بخلق علم ضروري او بالاستفادة من القرائن والاصل في هذين القولين
قول ابي هاشم والاشعري ودليلهما فيما عدا المستثنى اي القدر الضروري
دليل البهشمية والاشعرية بعينه ولذا لم يتعرضوا للاستدلال على ذلك
بل اقتصروا على ذكر الحجة لما اختصوا به من الاستثناء وحجة القولين في
الحقيقة مجموع احدى الحجتين اعني حجة ابي هاشم والاشعري مع ما ذكر
من الاحتجاج لهما فلا يرد ان ما ذكروه في الاحتجاج قاصر عن افادة تمام
المراد فان المقصود هو التفصيل وما ذكر من الدليل انما يدل على احد
القسمين اعني القدر الضروري وربما يظهر من بعضهم ان مذهب الاسفرايني
هو القطع بحكم القدر الضروري مع التوقيف في الباقي وهو خلاف ما في
النهاية وعلى هذا فحجته مجموع حجة المتوقف مع ما ذكر من دليله بحجة المتوقف
امكان الجميع مع ضعف حجج الاقوال كلها وهو مسلم ان اريد القطع فان ادلة
الاقوال باسرها قاصرة عن افادته واما ان اريد الظهور فلا مانع
من قوة ادلة التوقيف وينبغي ان يعلم ان محل النزاع هو الحقيقة اللغوية
الاصلية لا مطلق الحقيقة فان الواضع في المواضع في الاعلام والحقائق العرفية
العامة والخاصة منقولة كانت او مرتجلة هو البشر بالضرورة فلا يمكن الخلاف
فيه واللازم من ذلك تخصيص العموم في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها
بالحقائق اللغوية او بالحقائق المبتداة فان تعليم الاسماء لا يستلزم تعليم جميع
معانيها بل يصدق بتعليم البعض ايضا واعلم ان هذه المسئلة من المسائل العلمية التي
لا يترتب عليها شيء من الفروع والمطالب العلمية للاجماع على وجوب حمل
الالفاظ على معانيها اللغوية مع فقد الشرعية في خطابات الله تعالى وغيرها
سواء قلنا ان الواضع هو الله او البشر ومع تعيين المراد من اللفظ فلا اثر
للعلم بتعيين واضعه كما لا يخفى ثم اعلم ان ما ذكرنا من الاختلاف في واضع
اللغة مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى بواسطة
الوضع لا وفيه قول آخر شاذ يسقط معه الخلاف المذكور من اصله وهو ان دلالة

اللفظ

اللفظ على المعنى طبيعية اي لذات اللفظ من دون توسط الوضع وهو منقول
عن عباد بن سليمان الصيمري وجمع من اوائل المعتزلة واهل التكسير وفساد
هذا القول وبطلانه معلوم بالضرورة لما نرى من اختلاف اللغات باختلاف
الامم ولو كانت الدلالة ذاتية لامتنع اختلافها باختلاف الامم في الاصقاع
والازمان والهندي كل واحد الى كل وضع وهو معلوم البطلان وانه
لو كانت دلالة الالفاظ طبيعية كدلالتها على وجود اللافظ لوجب ان يفهم
كل احد معنى كل لفظ لامتناع انفكاك المدلول عن الدليل كما ان كل احد
يفهم من كل لفظ لافظا وايضا فانا نعلم قطعا ان المنقولات والاعلام
وغيرهما من الالفاظ التي حدثت فيها الوضع لم تكن دالة قبل حدوثه
على ما يفهم منها بعده ثم صارت بحيث تدل عليه وان غير المنقول من تلك
الالفاظ كان دالا قبل حدوث وضعه الثاني على ما لا دلالة له عليه بعد
حدوثه ولهذا لك الحدوث الوضع اللاحق وزوال الاثر السابق بالهجر اذ
لو كانت الدلالة ذاتية لاستوت في جميع الاحوال واستدل ايضا
بانها لو كانت ذاتية لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على
المعنى المجازي دون الحقيقي ان ما بالذات لا يزول بالغير ولامتنع وضعه
مشتركا بين المتنافيين كالضدين والنقيضين اذ الشيء الواحد لا يناسب
بالذات المتنافيين ولانه لو وضع لهما فاما ان يدل عليهما او على احدهما
فيلزم الاختلاف او التخلف ولان الوضع لهما على هذا التقدير يستلزم الاتصاف
بالمتنافيين او خلاف الفرض والتالي باطل للقطع بجواز الوضع للمتنافيين
بل وقوعه كما في القرء للحيض والطهر والجون للاسود والابيض والناهل
للعطشان والريان الى غير ذلك مما يعلم من تتبع اللغة وفي الجميع نظر احتج القائلون
بالمناسبة بانه لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني لامتنع الاختصاص بها
والا لزم الترجح والترجيح من غير مرجح وهو محال واجيب بمنع الملازمة فان المرجح
لا ينحصر في المناسبة وارادة الواضع تصلح للترجيح من غير انضمام شيء اليها فان كان

من الله فكتخصيص الحدوث بوقته وان كان من الناس فكتخصيص الاعلام بالاشخاص
فان التخصيص خطور ذلك اللفظ بالبال حال الوضع وفيه ان على القول
بان الواضع هو الله فالاراده وان صلح الترجيح بها لرجوعها الى العلم
بالاصلح في حقه نعم كما حقق في محله الا ان الاصلحية التي هي مناط تعلق الاراده
انما تكون مع الاختلاف اما مع التساوي كما هو المفروض فالاصلحية غير معقوله
اصلا وبدون الرجوع الى الاصلح لا تصلح الاراده للترجيح الا على القول بجواز
الترجيح من غير مرجح كما ذهب اليه الاشاعره وح كان الجواب منع بطلان التالي
لامنع الملازمه كما توهمه المجيب اما على اصول الاماميه والمعتزله
من امتناع الترجيح بلا مرجح فلا يستقيم الجواب اصلا فان المراد من المرجح
ما علل الاراده او المرجح لها واما الاراده فهي بنفسها لا تستقل بالترجيح
عندهم وعلى القول بان الواضع هو البشر لا يصح القول بان المرجح
هو الخطور بالبال مطلقا اذ كثيرا ما يخطر الالفاظ الكثيره ببال الانسان
ومع ذلك فلا يعين الالفاظ خصوصا منها فلا بد من مرجح اخر
سوى الخطور والصواب ان يقال ان استحالة الترجيح والترجح انما يقتضي
استدعاء الوضع مرجحا يصح التعليل به مطلقا ولا يلزم من ذلك تحقق
المناسبه الذاتيه بين اللفظ والمعنى لجواز ان يكون المرجح امرا اخر
كالمناسبه المرعيه في وضع الاعلام والمناسبة الحاصله في صفات
الحروف وهيئات الحسيه على ما ذكره ائمة الاشتقاق والتصريف ولو سلم
فوجود المناسبه الذاتيه بين اللفظ والمعنى لا يقتضي دلالة اللفظ على
المعنى كما هو المطلوب اذ ليس كل مرئيات في الشي ظاهر فيه ولا كل مناسب
لمراد دالا عليه واعلم ان الكلام ههنا يقع في مواضع الاول ان للحروف
والكلمات خواصا وطبايع كسائر الموجودات العينيه وهذا مما اتفق
عليه علماء الاعداد فانهم اثبتوا للحروف طبايع كطبايع العناصر ورتبوا
على ذلك باعتبار افرادها في تركيبها على الوجوه المختلفه عجائب

الاسرار

الاسرار وغرائب الاثار في العوالم العلويه والسفليه بوجوداتها النطقيه
والكتبيه وانتهوا فيما ادعوا الى الوحي الى الانبياء وما ظهر لهم من اسرار
الاسماء فالحق ان تاثير الحروف واختصاص بالامور العجيبه امر لا
ينكر فان للحروف المقطعه والعوذ والطلسمات والاشكال المشتمله
على الاعداد من المربعات وغيرها تاثيرات بينه معروفه يشهد بها
النقل المستفيض والتجارب المكرره والامتحانات الصحيحه ولكن قد طوى
العلم باسرار الحروف عن الناس بمقتضى الحكمة الالهيه كما في غيرها من
العلوم السريه الخفيه فلم يظهر الا الواحد بعد الواحد ممن فاز بلطف
رباني او فهم ثاقب نوراني وما يلقيها الا الذين صبروا وما يلقيها الا ذو حظ
عظيم الثاني ثبات ان للالفاظ والمعاني في الذات والطبيعه وهذا مما
انكره الاكثر وذلك اما لانهم لم يثبتوا الطبايع للالفاظ والحروف اصلا
او لانهم زعموا ان طبائع الالفاظ مما لا يناسب طبائع المعاني والحق
بناء على ثبوت الطبائع امكان ثبوت المناسبه الذاتيه بين الالفاظ
والمعاني فان العقل يجوز على هذا التقدير ان يكون بعض الالفاظ
موافقا بحسب الطبع لبعض المعاني ولا مانع من ذلك اصلا سوى ما ذكروه
من لزوم المناسبه للمتنافيين على تقدير الوضع لهما وكذا لزوم ان لا يختلف
او الاختلاف على ما سبق بيانه والجواب عن ذلك ظاهر فان الممتنع
الشي الواحد مناسبا للمتنافيين من حيث انهما متنافيان واما كونه
مناسبا لهما من غير جهة التنافي بل باعتبار امر مشترك او جهتين مختلفتين
فلا امتناع فيه قطعا ومنه يعلم جواز الاختلاف في المدلول فانه متفرع
على امتناع المناسبه للمتنافيين وقد عرفت ما فيه واما العلم بتحقق المناسبه
فالطريق اليه امران احدهما الموقوف على طبائع الحروف وانارها وهذا
مما لا يتيسر لاكثر الناس كما اشرنا اليه وثانيهما انحصار المرجح للوضع

في المناسبه الذاتيه كما زعمه المستدل وقد عرفت جوابه ولو قيل ان كانت
الدعوى ثبوت المناسبه ولو في الجمله في بعض الالفاظ فالمعين الثبوت والا
فالنفي لكان قويا الثالث ان دلالة الالفاظ على معانيها للمناسبه الذاتيه
دون الوضع وهذا هو محل النزاع في المسئله وقد عرفت ان الحق ما ذهب
اليه الجمهور من انتفاء الدلاله الذاتيه للالفاظ وان فهم المعاني من
الالفاظ مستند الى الوضع دون المناسبه فان نفينا طبايع الالفاظ
او قلنا انها لا تناسب طبايع المعاني كانت الدلالة الذاتيه ممتنعة قطعا
والا كانت ممكنة غير متحققه اما الامكان فلتجويز العقل بعد اثبات طبائع
الالفاظ وانها مناسبة لطبايع المعاني بلوغ التناسب الذاتي بين الالفاظ
والمعاني الى حيث تفهم المعاني عند اطلاقها بدون التوقف على الوضع
وهو ظاهر واما انتفاء الوقوع فلانا نعلم بالضروره استناد الفهم والاستفاده
من الالفاظ الى الوضع دون المناسبه ولذا كان الفهم والاستفاده مخصوصين
بالعالم بالوضع والاختصاص العلم بوضع كل لغة مطلقا بقدر اختلفت اللغات
باختلاف الناس في العلم والجهل ولو كانت الدلاله ذاتيه لامتنع اختلافها
باختلاف الامم في الاصقاع والازمان والاهتداء كل احد الى كل لغة وضع
وهو معلوم البطلان فان قيل وجود المناسبه الذاتيه يقتضي جواز
العلم بها والعلم بها يقتضي تحقق الدلالة الذاتيه فلا يجوز نفيها قلنا
بعد تسليم المقدمتين وتكرر الوسط في القياس فغايته ما لزم امكان
الدلالتين في حق العالم بالمناسبه والمطلوب ثبوت الدلالة الذاتيه
بل لا عن الوضعيه في الجميع ولم يلزم من ذلك قطعا ولما كان ظاهر القول
بالذاتيه ظاهر الفساد اوله جماعه فقيل ان المراد من ذلك
دعوى التناسب الذاتي بين اللفظ والمعنى وان ذلك التناسب هو علة
الوضع الذي هو السبب في دلالة اللفظ على المعنى وحيث كانت الدلالة

موقوفة

موقوفة على الوضع والوضع موقوفا على المناسبه الذاتيه التي هي علة له
كانت الدلالة موقوفة على المناسبة الذاتيه وبهذا الاعتبار
جاز وصف الدلالة بكونها ذاتيه مع ان المنقول عنهم في كتب الاصول
ليس الا القول بالمناسبه الذاتيه بين اللفظ والمعنى واما ان الدلاله
ذاتيه وليست بوضعيه فليس فيما حكي عنهم ما يدل على ذلك ولا
في استدلالهم المنقول ما يشير به اصلا وقال صاحب المفتاح انه ما ذكره
تنبيه على ما عليه ائمة علم الاشتقاق والتصريف من ان للحروف
في انفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس والشده والرخاوه والتوسط
بينهما وغير ذلك وتلك الخواص تقتضي ان يكون العالم بها اذا
اخذ في تعيين شي مركب منها لمعنى لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق
الحكمه كالفصم بالفاء الذي هو حرف رخو لكسر الشي من غير ان يبين والقصم
بالقاف الذي هو الشديد لكسر الشي حتى يبين وان للهيئات تركيب
الحروف ايضا خواص كالفعلان والفعلى بالتحريك كالنزوان والحيدى
لما في مسماها من الحركه وكذا باب فعل بضم العين مثل شرف وكرم
للافعال الطبيعيه اللازمه وقس على هذا والاظهر ان مرجع الناويلين
الى شي واحد وهو ان المقصود بيان علة الوضع وحكمة تخصيص بعض
الالفاظ ببعض المعاني وان اختلف في التعليل فان العلة على الاول
امر معنوي راجع الى ذات اللفظ وحقيقته وعلى الثاني صفة حسيه
ثابتة اللفظ ظاهرة في النطق والاول انسب بكلام القوم والثاني اقرب
الى القبول وفي كل منهما نظر اما الاول فظهر مما سبق واما الثاني فلاختصاصه
بالعالم بخواص الالفاظ وعدم اطراده في جميع الاوضاع كما لا يخفى قوله
وان كان بوضع طارئ غير الشرع تحقيقيه عرفيه عامة او خاصة الخ المستفاد
من كلامهم في هذا المقام حيث جعلوا الحقيقة العرفيه قسيما للغويه واعتبروا

فيه استفادة المعنى بوضع طارئ انها مباينة لها وهو كذلك فان الظاهر ان الحقايق
الاصلية كالارض والهواء والنار والماء وغير ذلك مما لم يتغير عن معناه
الاصلي لا يطلق عليها في العرف اسم الحقيقة العرفية وربما ظهر من بعضهم
ان العرفية ما يستفاد منه المعنى في العرف مطلقا وان كان المعنى اصليا
وهو خلاف المعروف من معناها والظاهر انه اصطلاح جديد لبعض
المتاخرين وما قيل من ان الاصل اتحاد الحقيقة اللغوية والعرفية
فكانه مبني على هذا الاصطلاح اذ لا يعقل الاتحاد مع تباين الحقيقتين
كما يقتضيه البناء على المعروف والحقيقة العرفية بهذا المعنى اعم
مطلقا من اللغوية لتصادقهما في الامثلة المذكورة وصدق العرفية
بدون اللغوية في الاوضاع الطارية وقد يقال ان العرفية لو عمت
فانما تعم الاصلية الباقية واما المهجورة فلا يطلق عليها اسم العرفية
قطعا وعلى هذا فالنسبة بين اللغوية والعرفية عموم وخصوص من وجه وكيف
كان فلا يعتبر في صدقها بقاء المعنى الاصلي مطلقا اذ الظاهر اطلاقها على الطارية
المهجورة بل اما ان يعتبر فيها البقاء ان كانت اصلية او لا يعتبر البقاء
فيها اصلا وربما لاح من بعض كلمات القوم ان الحقيقة العرفية ما استفيد
منه المعنى بحسب العرف بالفعل ومقتضى ذلك خروج المهجورة عن العرفية
وان كانت طارية وهو بعيد وعلى تقديره فهل تدخل في اللغوية
او تبقى واسطة بينها وبين العرفية احتمالات والحاصل ان الظاهر
من كلام الاصوليين وعلماء البيان ان المعتبر في الحقيقة اللغوية
كونها اصلية غير مسبوقة بوضع اصلا باقية كانت او مهجورة وربما
ظهر من بعضهم ان المعتبر فيها ان لا تكون مسبوقة بجميع اوضاع اللفظ
وان تقدم عليها بعضها وهو بعيد جدا اذ الحقيقة المتجددة لا يطلق
عليها اسم اللغوية في عرفهم واما العرفية فهل المعتبر ان تكون طارية
غير اصلية

غير اصلية باقية كانت او مهجورة او باقية اصلية كانت او طارية او طارية
باقية احتمالات اظهرها الاول والنسبة بين اللغوية بمعناها المعروف
والعرفية بمعنى الاول والثالث مباينة كلية وبالمعنى الثاني عموم
وخصوص من وجه وكذا بين اللغوية بمعناها الاعم والعرفية بالمعنيين
الاولين وبينها وبين العرفية بالمعنى الثالث تباين كلي والاصلية
المهجورة لغوية فقط كما ان الطارية الباقية عرفية كذلك والباقية
محتملة للاختصاص والاشتراك بحسب اختلاف اللغوية والعرفية
في المفهوم والوضع الطاري هو الوضع الجديد الذي ليس باصلي
دون الطاري على وضع سابق لاختصاصه بالنقل فلا يتناول
وضع الالفاظ المخترعة التي لم توضع لمعنى في اللغة مع انها من اقسام
الحقيقة العرفية بخلاف الاول فانه يعم فيتعين ارادته وعموم
العرفية وخصوصيتها باعتبار تعين الواضع فيها وعدمه فالعرفية
العامة ما لم يتعين واضعه كالدابة فانها في اللغة لكل ما يدب على الارض
ثم غلب استعمالها في العرف العام في ذي الاربع حتى تعينت لذلك وليست
الغلبة فيها من فريق دون فريق وطائفة دون اخرى بل من الجميع
فلذا كانت عامة والخاصة ما تعين واضعه كما في اصطلاحات ارباب
العلوم والصناعات فانها مختصة بهم لحصول الغلبة والاشتهار
في معانيها عندهم والظاهر خروج الاعلام الشخصية عن الحقيقة العرفية اما
عن العامة فظاهر واما عن الخاصة فلتصريحهم بان الواضع فيها من
قوم دون قوم او فريق دون فريق والاعلام ليست كذلك لاختصاصها بواحد
غالبا وايضا فان الاعلام المستعملة في مسمياتها حقيقة من اي مستعمل
كان كالعرفية العامة والخاصة انما تكون حقيقة لو كان المستعمل لها
من اهل الاصطلاح فان الفعل مثلا اذا استعمل غير النحاة فيما يقابل الاسم
والحرف كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب

ومن هذا يعلم ان الفرق بين العرفية العامة والخاصة من وجهين تعين
الواضع وعدمه وعموم الاستعمال على وجه الحقيقة وخصوصه وان
الاعلام يفارق العرفية العامة من الوجه الاول والخاصة من الثاني
فهي خارجة عن العرفية بقسميها فاما ان تكون قسما رابعا للحقيقة
وتقسيمها الى الاقسام الثلثة غير حاصر وتكون خارجة عن المقسم
اعني مطلق الحقيقة وقد حكي عن الرازي في المحصول والآمدي في الاحكام
ان الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف اسماء الاعلام بهما
كزيد وعمرو واعترض بان خروجها عن الحقيقة والمجاز مع صدق الحد
والاشتراك في العلامات واللوازم لا وجه له واجيب بان المراد
خروجها عن الحقيقة والمجاز اللغويين لا مطلق الحقيقة والمجاز
واورد عليه بلزوم بطلان الانحصار واشتهار التقسيم الى الاقسام
الثلثة المشهورة ويرد ذلك ان المراد من اللغوي المعنى الشامل للثلثة
دون المقابل للشرعي والعرفي وفيه تكلف والاولى ان يقال المراد
خروج الاعلام عن اللغوي بمعنى ما يضاف الى اللغة وينسب اليها لاختصاصها
بها فان الاعلام ليست كذلك لاشتراكها بين اللغات وعدم
اختصاصها بشيء منها وان اختص الواضع به فيمكن حمل الجواب
على هذا المعنى فيندفع عنه الايراد كما لا يخفى وههنا فوائد مهمة
ينبغي التنبيه عليها الاولى طال التشاجر والنزاع بين العلماء
في ان الالفاظ الموضوعة بازاء المعاني الذهنية او الامور الخارجية
فذهب الى كل فريق احتج الاولون بوجوه الاول دوران الالفاظ
الموضوعة مع المعاني الذهنية وجودا وعدما فان من ظن الشيء حجرا
سماه به واذا تغير ذلك الظن انسانا مثلا تغيرت معه التسمية فسماه
باسم الانسان فلو كانت بازاء الامور الخارجية لما تغيرت التسمية
بتغير الشيء لعدم تغير الامر الخارجي واعترض عليه بوجوه الاول ان تغير
التسمية

التسمية لتغير الامر الخارجي في اعتقاد المتكلم فان الانسان والحجر موضوعان
للامرين الخارجيين الا ان المتكلم لما ظن الشيء حجرا اطلق عليه لفظ
الحجر ثم لما ظنه انسانا اطلق عليه لفظ الانسان فتغير التسمية ليس الا
لان الموضوع له هو الشيء الخارجي الثاني قلب الدليل فانها لو كانت
للصور الذهنية لما تغيرت التسمية مع بقاء الصورة في المثال المفروض
وان تغير الشيء والثالث النقض قطعا لامتناع اطلاق الحجر على الانسان
حقيقة لا يقال المراد من الصورة صورة الشيء المطابقة له في الواقع
اذ على هذا يلزم صحة احد الاطلاقين وفساد الاخر لانتفاء المطابقة
فيهما معا وهم لا يقولون به فان قيل من الجائز ان يكون اللفظ موضوعا
للصورة الواقعية ويصح معه كلا الاطلاقين نظرا الى الاعتقاد
الواقعية قلنا ذلك هدم لما تمسك به عليه من دلالة تغير التسمية
اذ من الجائز ان يكون اللفظ موضوعا للامر الخارجي ويصح معه الاطلاقان
باعتبار الاعتقاد ويجوز احد الامرين دون الاخر بحكم الثالث ان
اقصى ما يدل عليه انتفاء الوضع للامور الخارجية ولا يلزم من ذلك
الوضع للصور الذهنية لامكان الواسطة وهو الوضع للماهية من حيث
هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن الثاني
انها لو كانت موضوعة للامور الخارجية لزم امتناع الكذب في الاخبار
فان قولنا زيد قائم لو كان موضوعا لقيام زيد الموجود في الخارج
لكان دالا عليه فيكون صدقا البتة واعترض عليه بوجوه احدها
ان دلالة الكلام على تحقق النسبة الخارجية ليست دلالة عقلية يمتنع فيها
تخلف المدلول عن الدال حتى يلزم تحققها فيكون صادقا بل هي دلالة
وضعية على تحقق النسبة الخارجية والتخلف عن الدلالة الوضعية جائز
اتفاقا وثانيها انه لو كان الكلام موضوعا للنسبة الذهنية فهو اما يدل

على تحققها فيصير قولنا زيد قائم بمنزلة ان يقال زيد قائم في اعتقادي فينبغي ح ان يكون صدقه وكذبه باعتبار تحقق تلك النسبة وعدمها لا للتحقق النسبة الخارجية وعدمها فمتى تحققت النسبة الذهنية يلزم ان يكون صادقا وان لم يكن مطابقا للخارج ومتى لم يتحقق يكون كاذبا وان كان مطابقا فيكون الصدق والكذب باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها كما هو مذهب النظام لا باعتبار المطابقة للواقع كما هو المشهور كذا قيل وثانيها ان غاية ما يلزم من هذا الدليل ايضا عدم الوضع للامور الخارجية والمطلوب انما هو موضوعة للصور الذهنية ولم يلزم من ذلك ورابعها ان الدليل اخص من المدعى فانه لو صح فانما يتم في المركبات الخبرية التي يجري فيها الصدق والكذب فلا يتم التقريب الثالث انا نعلم بالضرورة وضع الالفاظ للمعدومات الممكنة والممتنعة ومع ذلك كيف يدعى ان الالفاظ باسرها موضوعة للموجودات الخارجية واعترض عليه ايضا بامكان الواسطة واحتمال التفصيل كما نقل ثم انه احتج القائلون بوضع الالفاظ للامور الخارجية بان من قال اخذت الدراهم اكلت الخبز وشربت الماء وبعت العبد واخذت الدراهم واشتريت الدابة الى ما لا يحصى انما يريد من ذلك كله الامور الخارجية دون الصور الذهنية فعلم ان الالفاظ موضوعة لها دون الصور والقول بان تلك الالفاظ استعملت في الامور الخارجية مجازا من باب المشاكلة لوجود القرينة الصارفة بعيد جدا بل مقطوع بفساده فان ذلك يفضي الى انسداد باب الحقيقة بالكلية وارتكاب التجوز في جميع الالفاظ وهو باطل بالاتفاق واعترض بالمعارضة بالقضايا الكثيرة التي موضوعاتها المعدومات الممكنة

او الممتنعة فان ارادة الامور الخارجية فيها غير متصورة ولذا قيل ان القول بان الالفاظ باسرها موضوعة للحقائق الخارجية على ما صرح به بعض النحويين مما لا خفاء في بطلانه وبما ذكرنا ظهر ضعف حجة القولين وان المعترض مستظهر من الجانبين وقد بنى بعض الافاضل الخلاف في هذه المسئلة على الخلاف في مسئلة المعلوم بالذات من عبارته فمن قال بان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية كالشيخين واتباعهما بناء على ان الحاصل في الذهن حقيقة انما هو الصورة الذهنية وذو الصورة انما يجعل فيه بناء على ان الصورة المطابقة او الغير المطابقة حاصلة فيه وانا كثيرا ما نتصور اشياء لا وجود لها قال بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ومن قال بان المعلوم بالذات هو ذو الصورة كالعلامة الرازي والمحقق الطوسي والسيد الشريف وغيرهم بناء على ان ذي الصورة هو الملتفت اليه بالذات وان الصورة انما هي الة لملاحظته ولذا قد يحصل الالتفات الى الامر الخارجي من دون تصوره بالصورة بل مع انكارها كما للمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصورة انا اذا ابصرنا زيدا كان المبصر هو زيد الخارجي لا صورته المنطبعة في الجليدية فانها ليست من المحسوسات فضلا عن ان تكون من المبصرات قال بان الالفاظ موضوعة للامور الخارجية وهذا ابتناء على ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات وقد ادعى الفاضل المشار اليه القطع بذلك وان ذلك ما لا شك فيه واعترض عليه بالمنع فان تلك المقدمة ليست بينة ولا مبينة ولا مسلمة للجميع فتفريع الخلاف عليها مجرد دعوى لا شاهد لها ثم لو صح البناء المذكور فالواجب ان يزاد في المسئلة قول ثالث هو ان اللفظ في الموجود الخارجي موضوع لما هو موجود في الخارج وفيما عدا ذلك للامر الذهني فان الظ من كلام صاحب المحاكمات

انه قال بذلك في مسئلة المعلوم بالذات وقد يجد ايضا بعض المحققين مدعيا رجوع الاطلاقين الى هذا التفصيل وان النزاع في المسئلة لفظي وكيف يتوهم في شان المحقق الطوسي والامام الرازي وامثالهما من القائلين بان المبصر هو الزيد الخارجي انهم ذهبوا الى ان المعلوم في غير الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجي بل الظ ان مرادهم ان المعلوم بالذات هو الوجود الخارجي في الموجودات الخارجية لا مط فينطبق على التفصيل المذكور وكذا يبعد من الشيخ والفارابي واضرابهما في القول بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية مط فلو صح ان الخلاف في الوضع متفرع على الخلاف في المعلوم بالذات فالظ ان المراد كون الصورة معلومة بالذات فيما لم يكن ذو الصورة موجودا في الخارج فينطبق على التفصيل ايضا ويصير النزاع بين الفريقين لفظيا في كلتا المسئلتين واعترض على التفصيل بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بينهما اذا كان المعلوم موجودا خارجيا وبين ما اذا لم يكن والمعلوم بالذات في القسم الثاني هو الصورة فيجب القول به مط ورد ذلك بانا لا نسلم حكم الوجدان بعدم الفرق فانا نجد من انفسنا في القسم الاول انا اذا ادركنا شيئا خارجا منها والتفتنا اليه وفي الثاني نجد انا قد التفتنا الى ما في انفسنا ورجعنا اليه وهذا انما يستقيم بان المحتاج الى ارتسام الصورة وانطباعها ادراك الامر الذي لا تحقق له في الخارج ولان الامر الخارجي لا يفتقر ادراكه الى تمثل الصورة في الذهن بل يكفي في ادراك الذهن له ارتباطه به وانتسابه اليه على وجه مخصوص من غير انطباع صورة منه كما ذهب اليه مثال القائلون بان الابصار بخروج الشعاع فانه على هذا التفصيل يتجه القول بان المعلوم في ادراك الامور الخارجية هو نفس تلك الاشياء وفي غيرها الصور الحاصلة في الذهن اذ الموجود في الاول هو الامر الخارجي وفي الثاني الصورة الذهنية وليس المعلوم الا الموجود

واذا كان ايضا معلوما بالذات في القسمين كما هو الصورة وجب القول بانها في القسمين معلومة بالذات مط

الا الموجود في الذهن او الخارج والظ ان ذلك مما لم يقل به احد فان المتكلمين النافين للوجود الذهني قالوا بنفيه مط في الامور الخارجية وغيرها واللازم من ذلك نفي الوضع للصور الذهنية مط والحكماء المثبتين للوجود الذهني قالوا بثبوته كذلك من غير فرق بين الامر المحقق الموجود في الخارج وغيره والمتجه على ذلك بعد تسليمه ان المعلوم بالذات فيما الموجود له في الخارج وغيره هو الصورة الذهنية ان المعلوم هو الصورة الذهنية مط وان كان ذو الصورة موجودا في الخارج ضرورة انه بعد حصول الصورة في الذهن وارتسامها فيه لا يتفاوت الحال باعتبار وجود الصورة في الخارج وانتفائه لقيام الصورتين في الذهن وحضورها عند النفس في الصورتين ودعوى الالتفات في احدهما الى ما في النفس وفي الاخرى الى ما هو خارج عنها خارج عن الانصاف ومنع التسوية بين الامرين مع ذلك كما فعله المجيب خلاف ما يحكم به الضرورة الوجدانية وما قيل من ان الصورة اذا لم يكن لها مطابق في الخارج فانما يلتفت الذهن اليها بخلاف ما اذا كان لها مطابق خارجي فان الذهن انما يلتفت الى ذلك المطابق وينتقل عن الصورة بالكلية فكلام شعري لا يلتفت اليه في المطالب العلمية على انه لو صح ذلك فلا يمكن القول به في مسئلة المعلوم بالذات فان الخلاف في المعلوم بالذات لا يعقل الا بعد تحقق امرين معلومين ووقوع الاشتباه في تعيين ما هو معلوم بالذات منهما وما ذكر على تقدير تسليمه انما يقتضي ان المتحقق في الصورتين شيء واحد هو المعلوم فبناء احد المسئلتين المبنيتين على امرين متناقضين على الاخرى بناء على الشيء على نقيضه ومن هذا يعلم ان الواجب تخصيص الخلاف في مسئلة المعلوم بالذات بصورة تحقق الصورة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب يسر ولا تعسر علينا بوحمك كشهد وعرتر الطاهري

الذهنية مع مطابقتها الخارجي اذ مع انتفاء احدهما لا يتصور النزاع
فيما هو معلوم بالذات كما لا يخفى واعلم ان المتأخرين في المسئلة قولين
آخرين احدهما ان اللفظ موضوع للماهية من حيث هي من غير نظر
الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن فانه لما لم يكن كالقول
بوضع الالفاظ للموجودات الخارجية ولا للصور الذهنية
تعين القول بوضعها للماهية وربما ادعى بعضهم ان من قال بان
الالفاظ موضوعة للامور الذهنية انما اراد هذا المعنى بناء على
ان الخلاف في ان اللفظ موضوع للموجود الخارجي او للموجود الذهني
الذي هو اعم من المعلومات والصور الذهنية وان المراد بالصور
الذهنية الماهية من حيث هي فانه قد يطلق عليها اسم الصورة فانه
لو كان النزاع في الصور الذهنية بمعنى المعلوم لم تنهض الدلائل
التي ذكروها على افادة المدعى اذ لا يلزم من عدم كونها موضوعة
للامر الخارجي كونها موضوعة للصور الذهنية من حيث انها صور
صور ذهنية بل لم يصح هذا المذهب قطعا لان من سمع لفظ زيد
لا ينتقل الى زيد المعلوم المرتسمة صورته في الذهن من غير
التفات الى تلك الصورة بل مع انكارها كما للمتكلمين النافين
للوجود الذهني وارتسام الصور فينبغي تنزيل الخلاف في الامر
الذهني على المعلوم دون الصورة بمعنى العلم قيل وقد جعل بعض
المحققين هذا النزاع اي النزاع في مسئلة الوضع لفظيا وجعل
مال القولين الى تحقيق هذا الاخير حيث قال من قال انها موضوعة
للامر الخارجي اراد بالامر الخارجي مقابل الصورة الذهنية من
حيث انها قائمة بالذهن اي من جهة كونها علما ومن قال
انها موضوعة للامور الذهنية او الصور الذهنية اراد بها
الماهية

الماهية المعلومة وكثيرا ما يطلق عليها الصورة واعترض عليه بان
الوضع للماهية انما يستقيم في الامور الكلية كالانسان مثلا
فان الظ انه موضوع للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود
الذهني والخارجي واما الامور الشخصية فلا يصح فيها القول
بالماهية اذ ظاهر ان زيدا مثلا ليس موضوعا لماهية الانسان
من حيث هي ولا يعقل له مع قطع النظر عن الوجودين ماهية
غير ماهية الانسان اصلا اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد
موجودا في الذهن والخارج معا بل نقول الظ انه ليس في هوية
الشخص امر سوى الماهية الكلية الا العوارض الخارجية ولا امر بسبيه
الفصل الى الجنس على ما قيل بل الماهية الكلية اذا وجدت صارت
شخصية بدون انضمام شيء اليها فهي اذا وجدت في الخارج كانت
شخصا واذا وجدت في الذهن كانت شخصا اخر ولا يمكن حصول ان يوجد
الشخص الخارجي في الذهن قطعا فعلم انه ليس للاشخاص ماهية
سوى الماهية الكلية وظاهر ان الالفاظ الدالة على الاشخاص
كزيد وعمرو ليست موضوعة لماهيتها الكلية فالحق ان يقال ان
اللفظ في الجزئيات الخارجية موضوع للشخص الخارجي وفي الذهنية
للشخص الذهني وانه في الكليات موضوع للماهية من حيث هي وهذا
التفصيل هو القول الثاني من القولين المشار اليهما وهو الحق الذي
لا محيص عنه ان اريد بوضع الالفاظ للجزئيات الموجودة في الذهن
او الخارج وضعها للذوات المعينة التي لو كانت موجودة لكانت
موجودة في الذهن او الخارج على ان يكون الوجود الخارجي او الذهني
وضعا لقيد بها الموضوع له فانه لو اعتبر الوجود جزء من الموضوع له
او جعله وضعا محققا له كما يوهمه ظاهر القول بانها موضوعة للموجودات
الذهنية او الخارجية كان فاسدا فانا نقطع بان المفهوم من زيد مثلا

ليس الا الذات المتشخصة من دون التفات الى كونها موجودة في الخارج او معدومة
فيه ولذا صح الحكم عليه بالوجود الخارجي والعدم والتردد في كونه
موجودا في الخارج اولا ولو كان الموجود الخارجي جزء من الموضوع له لزم
ان يكون قولنا زيد موجود بمنزلة الموجود في الخارج وقولنا زيد
ليس بموجود في الخارج وكان التردد في وجود زيد في حكم التردد
في وجود زيد الموجود وعدمه ولو كان وضعا تحقيقيا له لكان
الحكم بالوجود والعدم والتردد بينهما بمنزلة اثبات اللازم ونفيه
والتردد في ثبوته ونفيه والتالي باطل بالضرورة والظ ان مراد
القائل هو ذلك المعنى وان كانت عبارته موهمة لخلافه ولا يذهب
عليك انه يمكن رجوع القول بالماهية الى هذا التفصيل على ان يكون
المراد من الماهية ذات الشيء وحقيقته مط كلية كانت او جزئية
فانها قد تطلق على هذا المعنى وقد عرفت جواز رجوع القولين
الاولين الى القول بالماهية كما حكي عن بعض المحققين فيكون مرجع
الاربعة الى شيء واحد ويكون النزاع بين القوم لفظيا ناشئا من
عدم فهم المعنى من اللفظ على ما ينبغي ومثله غير عزيز في هذا المقام
فانه من مزال الاقدام ومطارح الافهام الثاقبة كثيرا ما لا يتحقق
دخول العلم في مدلولات الالفاظ حتى زعموا ان معنى لا تتوضأ بالماء
النجس ولا تأكل الميتة ولا تشرب الخمر ولا تعمل بخبر الفاسق النهي عن
استعمال الماء المعلوم نجاسته وتناول الشيء المعلوم حرمته والعمل بخبر من
من علم فسقه وان ما جهل ثبوت الوصف له خارج عن النهي ومقتضى
ما ذكروه ان مجهول النجاسة واسطة بين الطاهر والنجس ومجهول الحل
واسطة بين الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين العادل والفاسق
وذلك توهم فاسد فان الالفاظ موضوعة للامور الواقعية والعلم
والجهل

والجهل خارجان من ذلك قطعا وهذا امر معلوم لا خفاء فيه بحسب العرف
واللغة اذ المفهوم عرفا من الالفاظ جامدة ومشتقة مفردة ومركبة
ليس الا ماهية المعلومات من حيث ذواتها من غير التفات الى
كونها معلومة فان المفهوم من الماء هو الجسم السيال المعروف فكل
ما هو كذلك في نفس الامر فهو ماء سواء علم بهذا العنوان او لم يعلم
وكذا المفهوم من الطاهر ما اتصف بصفة الطهارة في الواقع وكل
ما كان كذلك فهو طاهر سواء علم اتصافه بالطهارة اولا فالمجهول النجاسة
واسطة بين المعلوم الطهارة والمعلوم النجاسة وليس واسطة
بين الطاهر والنجس وكذا المجهول الحرمة واسطة بين المعلوم الحلية
والمعلوم الحرمة لا بين الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة
في ذلك فانهم انما ذكروها في الالفاظ التي ذكروها في العنوانات
انها اسماء لمسمياتها المعلومة من الامور الواقعية ولم يذهب احد
احد منهم الى العلم في مدلولات الالفاظ ومقتضى قواعد الصرف والاشتقاق
ان المشتق هو الذات المتصفة بالمبدأ فاذا كان العلم خارجا عن
مدلولات المبادي كان خارجا عن المشتقات وايضا العلم والجهل
يتعلقان بمدلولات الالفاظ قطعا ولو كانت موضوعة للامور
المعلومة من حيث هي معلومة لم يصح تعلقهما بها فلا يصح ان يقال
هذا الشيء معلوم او معلوم النجاسة وكذا الشيء معلوم الحلية او معلوم
الحرمة او مجهولها وبطلان التالي ضروري وكان السبب في هذا التوهم
هو ان الحكم لا يصح له الاخبار الا مع العلم بالموضوع والمجهول كما ان
قول القائل هذا الماء طاهر في قوة الذي علم انه ماء وهو معلوم الطهارة
وكذا الطالب لم يجز له طلب غير المقدور وكان العلم من شرائط القدرة
كان قوله لا تستعمل النجس بمنزلة ان يقال لا تستعمل ما علمت نجاسته

نجاسته والجواب ان اعتبار العلم فی الخبر لكونه من لوازم صدق المخبر عنه
لا لدخوله فی مدلول الالفاظ كما هو المدعى وذلك واضح واما المطلب
ففيه مضافا الى ان اعتبار العلم لامتناع طلب ما لا يطاق لا يوجب دخوله
فی المدلول كما هو المطلوب ان امتناع التكليف بغير المقدور لا يقتضی
اعتبار العلم فی العلم[?] من شرائط القدرة قلنا ان اريد ان العلم
بالتكليف او بتصور المكلف به من شرائط القدرة ثم والجدوى نفعا
لحصوله فيما هو مفروض قطعا وان اريد ان العلم بتعيين المكلف به
شرط فلا ريب فی بطلانه لامكان تحقق الامتثال مع الجهل بفعل
ما وقع فيه الاشتباه باسره فی الاوامر وترك الجميع فی النواهی وذلك
قد يكون مقدورا بالضرورة فيجب لان ما يتم الواجب الا به فهو
واجب ومن ثم ذهب الفقهاء الى وجوب الاجتناب عن المشتبه
المحصور مط واما غير المحصور فانما لم يجب التجنب فيه لا لاستحالته
او لزوم الحرج والضيق الشديد بالتزامه مضافا الى النص والاجماع
على انتفاء الوجوب فی مثله لا يقال قد صرح الفقهاء فی مسئلة المشتبه
بالمضاف بوجوب الطهارة بكل من المشتبهين بل حكموا بانه مع انقلاب
احدهما يجب الوضوء بالاخر مع التيمم مقدما للاول على الثانی وهذا
من افراد المشتبه المحصور فلو كان الواجب فيه اجتناب الجميع كما
ذكرتم لوجب هنا ايض اذ لا فرق بينه وبين المشتبه بالنجس ونحوه
لانا نقول الفرق بين المشتبه بالمضاف ونحوه كالمشتبه بالنجس
والمغصوب ان الاتيان بالمامور به فی المشتبه بالمضاف ممكن
بواسطة الجمع بين الطهارتين ولا مانع منه بخلاف المشتبه بالنجس
والمغصوب فان الجمع هناك يستلزم الحرام اعنی التطهير بالنجس والمغصوب
واستعمال المغصوب فان قلت اطلاق الماء شرعا والاتيان بالمشروط

شرط فی صحة الطهارة صح

بعد الشرط

بدون الشرط تشريع محرم فالجمع بين الطهارتين فی المشتبه بالمضاف
يستلزم المحرم ايض قلت التشريع انما يلزم مع عدم العلم
بالحال واما مع الاشتباه فالجمع من باب الاحتياط المامور به
كما لا يخفى نعم يتوجه على حكم الفقهاء بوجوب التجنب عن المشتبه
بالنجس مط ان المشتبه مشتمل على النجس والطاهر وكما ان الشارع
نهى عن الوضوء بالماء النجس فقد امر بالطاهر فيتحقق التعارض
بين الواجب والمحرم مع الانحصار اذ الجمع بين الطهارتين يستلزم
فعل المحرم وتركهما يستلزم ترك الواجب فلا ترجيح والنص قال
اكثر الفقهاء فی مسئلة الثوبين المشتبهين قالوا بوجوب الصلوة
فيهما معا والفرق بينهما وبين الانائين المشتبهين مشكل جدا
ويمكن ان يقال ان اطلاق وجوب التجنب عن المشتبه بالنجس
مبنی على ترجيح جانب التحريم على الوجوب فی صورة تعارض الواجب
والمحرم كما يستفاد من تتبع النصوص والحكم بوجوب الصلوة فی
الثوبين المشتبهين لاجل النص على خلاف الاصل او ان طهارة
الثوب من الشرائط الاختيارية لا من شرائط الماهية واعلم ان من
فروع المسئلة اشتراط عدالة الراوی وعدم حجية خبر مجهول الحال
لما عرفت من ان العادل اسم لما ثبت له وصف العدالة فی نفس الامر
والفاسق لمن ثبت له الفسق كذلك والمجهول الحال فی نفس الامر اما عادل
او فاسق وليس واسطة بين العادل والفاسق الواقعيين لغة
هو واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق فالحكم بالتثبت فی اية
النبأ عند خبر الفاسق يقتضی وجوب التوقف عند اخبار من له تلك
الصفة فی الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها ويجب
التوقف مع العلم بثبوتها او الجهل بالحال ولا يتوهم ان هذا من قبيل الشبهة

الغير المحصور حتى لا يجب الاجتناب فيه كما هو الشأن فی ذلك اذ المدار
فی الحصر وعدمه ليس على الضبط والانتشار حتى يدخل هذا فی غير
المحصور بل المناط فيهما التمكن من الاجتناب بلا عسر وحرج وعدم
التمكن كذلك ولا ريب ان التثبت عند خبر مجهول الحال مما لا عسر فيه
ولا حرج كمعلوم الفسق وذلك ظاهر ومما يتفرع على ذلك وجوب
الفحص والاجتهاد مع الجهل بالحال كما قال الواصل الجهة الكعبة
والعمل برواية العدل فانه يجب الاجتهاد فی تعيين سمت القبلة
والتفتيش عن عدالة الراوی مع الجهالة لاطلاق التكليف وتحقق
الامتثال ولو كان العلم بالوصف معتبرا فی صدق اللفظ
لم يجب التفحص والاجتهاد قطعا اذ التكليف مشروط بتقدم
العلم ووجوب البحث معه تحصيل الحاصل ثم ان البحث انما
يجب لو عارض الامر بالشیء المنهی عنه المشتبه كما فی المثالين
المذكورين حيث ان العمل بالرواية العدل واجب وبرواية
الفاسق محرم والصلوة الى القبلة واجبة والى غيرها محرمة
فان المشتبه فی ذلك يدور امره بين ان يكون مامورا به او منهيا
عنه فيجب البحث عن حاله مع التمكن واما اذا لم يكن له معارض
كما لو امرنا باعطاء كل مستحق درهما ولم ينه عن غير المستحق
فلا يتعين البحث على المكلف ح بل الواجب عليه احد الامرين
اما البحث الكاشف عن حقيقة الحال او الاتيان بالمعلوم والمشتبه
معا حتى يحصل اليقين بالامتثال قال فی المعالم فی بحث عدالة
الراوی بعد ان نفى الواسطة بين العدالة والفسق فی نفس الامر
ووجوب التثبت فی الاية متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم
العلم منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه

الا ترى

الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا
درهما يقتضی ارادة السؤال والفحص عن جميع هذين الوصفين
لا الاقتصار على ما سبق العلم باجتماعهما فيه وفيه بحث لان
وجوب البحث عن العدالة وعدمها ليس لوجوب التثبت عند خبر
الفاسق وحده بل لوجوب التثبت فی خبر الفاسق مع وجوب العمل
برواية العدل كما يستفاد من مفهوم الاية اذ لو لم يجب العمل بخبر العدل
لامكن التثبت فی خبر الفاسق ~~مع وجوب العمل~~ بترك العمل برواية
غير معلوم العدالة من غير بحث وتفتيش لانتفاء المعارض على هذا
التقدير والحكم بارادة الفحص والسؤال فی المثال المفروض غير مسلم
لما عرفت من امكان الامتثال فی مثله بالجمع بين المعلوم والمشتبه
ولا يبعد ان يكون المراد انه لما كان الحكم فی الاية والمثال متعلقا بنفس
الوصف الواقعی لا بما تقدم العلم به منه خصوصا لم يصح الاقتصار
على المعلوم بل كان الواجب تحصيل العلم بتحقق الامر الواقعی بطريق
البحث والتفتيش او غيره كالجمع بين المعلوم والمشتبه فی الفعل او
الترك وانما ذكر البحث بطريق المثال لكونه احد الطرق فی حصول
العلم لا لاختصاص الامر به وقد ظهر مما ذكرنا ان الشارع اذا حكم
بشیء جهل صفته فاما ان يتمكن معه من العلم بالمشتبه او لا وعلى الاول
فاما ان يكون للمكلف طريق الى العلم بالحال او لا فان كان وجب
البحث والتفتيش والا بنی على جانب التحريم او ثبت التخيير وعلى الثانی
كان المكلف مخيرا بين البحث والجمع بين المعلوم والمشتبه فتامل ولا يخفى
الثالثة قد يتسامح اهل العرف فی استعمال الالفاظ الموضوعة للمقادير
والازمنة والاعداد فيما يزيد عليها بقليل او ينقص عنها لعدم الاعتداد
بالتفاوت اليسير وتنزيلا للموجود منزلة المعدوم او المعدوم منزلة
الموجود كما يقال لمن اقام فی بلد تسعة ايام وبعض العاشر او عشرة ايام

وبعض الحادي عشر انه اقام فيها عشرة ايام ولمن قطع فرسخا الا ذراعا
او ذراعين او فرسخا الا ذراعين انه قطع فرسخا ولمن اشترى رطلا
الا درهما او درهمين انه اشترى رطلا وغير ذلك تسامحوا باطلاق
تلك الالفاظ مع الشك في الزيادة والنقصان كما يقال زيد على
الف وهذا الصندوق بيع بعشرة الاف او دونها او فوقها بيسير
ومثل هذا التحديد يسمى تقريبا ومقابله التحديد الحقيقي وهو
الذي يراد نفس المسمى من دون زيادة ونقصان وكثيرا ما يتسامحون
ايضا بتسمية الشيء باسم اغلب اجزائه كما في اطلاق الحنطة على المخلوط
بالشعير او التراب واللبن على المشوب بالماء اذا كان الخلط شيئا
يسيرا او لكثرته ووقوع هذا التسامح في اطلاقات العرف توهم كثير من
الناس تغير الالفاظ من معانيها الاصلية وصيرورتها حقائق
عرفية فيما يتوسعون به حتى ان من الفقهاء من سرى اليهم هذا
الوهم فحكم بارادة التقريب من كثير من التحديدات الواردة في الشرع
كتحديد الكر بالوزن والمساحة وتحديد البلوغ بالسن وتحديد
سن الياس وهذه الاقامة القاطعة للسفر وغيرها من التحديدات
لو عمل صدق الاسم بحسب العرف في جميع ذلك مع التقريب التخميني وان
العرف يقدم على اللغة في الخطابات الشرعية ومن القاصرين من
زعم صحة السجود على القرطاس المكتوب والحجر الذي يعلوه الوسخ
وان كانت الجبهة ملاقية للكتابة والوسخ لانه يقال في العرف
انه سجد على القرطاس والحجر وكذا صحة الصلوة اذا رفع جبهته عن
موضع السجود قليلا ثم عاد ولو مع العمد والاختيار اذ لا يقال في
العرف انه زاد في صلوته سجودا وذلك كله توهم باطل وخيال
فاسد لان العرف في ذلك كله مطابق للغة غير مخالف لها وتلك
الالفاظ باقية على معانيها الاصلية غير منصرفة عنها وانما استعملها
اهل العرف

اهل العرف في غير معانيها تسامحهم في الاطلاقات وتوسعهم في الاستعمالات
بمعونة القرينة الصارفة عن الموضوع له كما في سائر المجازات ولذا
في مواضع التدقيق والتحقيق يدعون التسامح جانبا ويضربون عن
التساهل صفحا بل يحاسبون على الذرة والمثقال ويراعون الحبات
والدقائق ويلاحظون النقير والفتيل وكذا الفقهاء لا تامل لهم
في ارادة التحقيق من الالفاظ في ابواب المعاملات والوصايا
والاقارير والمواريث وفي تحديد العواض وضبط الاجال
في المعاوضات والمداينات وانما ذهب بعضهم الى ارادة التقريب
في بعض المسائل غفلة عن حقيقة الحال وعما استقر عليه رايهم من
جمع الفقه او تعويلا على القرائن الدالة على التقريب في ذلك البعض
وايضا فانا نقطع ان العشرة مثلا اسم لهذا العدد المخصوص المتالف
من الوحدات المعلومة فان اضيف الى الايام مثلا كان معناه عشرة
ايام كاملة لا يزيد عليها شيء ولا ينقص منها شيء فلو اطلقنا اسم العشرة
على ما ينقص عنها بيسير كساعة مثلا فكانما ادعينا ان العشرة الا ساعة
عشرة حقيقة وانه لا فرق بين العشرة الكاملة والعشرة الا ساعة الا قلة
النقص وعدم الاعتداد والتفاوت اليسير ليس المراد ان العشرة الا
ساعة فرد من العشرة يصح اطلاق اللفظ عليه لكونه فردا حقيقيا
من المسمى والا لما صح التعليل بقلة النقص وعدم الفرق لان نسبة
المسمى الى الجزئيات نسبة واحدة لا اختلاف فيها وليس نسبة البعض
اليه اولى من البعض الاخر فيجب ان يكون الاطلاق في الجميع للفردية
لا للفردية في البعض والقرب منه في الاخر وايضا لو كان الزائد والناقص
من افراد العشرة لم يصح الاستثناء والعطف في قولنا عشرة الا ساعة وعشرة او ساعة
والتالي باطل بالضرورة وكذا المقدم وايضا لو صح كون العشرة الا ساعة

فردا من العشرة للقرب منها وقلة النقص عنها لزم ان يكون العشرة الا
ساعتين فردا من العشرة ايضا لان نسبة العشرة الا ساعتين الى العشرة
الا ساعة كنسبة العشرة الا ساعة الى العشرة الكاملة وكذا نقول
في العشرة الا ثلثة والعشرة الا اربعة وهكذا الى ما لا يتناهى في طرف القلة
ومثل ذلك الكلام في جانب الزيادة ايضا بلا تفاوت فيلزم ان
يكون جميع اجزاء العشرة واضعافها عشرة حقيقة وهو ضروري
البطلان فعلم ان اطلاق العشرة على جزئها القريب منها كالعشرة
الا ساعة منها ليس باعتبار الفردية بل لتسامح العرف في الاستعمالات
وعدم الاعتداد بالنقص اليسير غالبا وكون هذا القدر من
التفاوت مما يتساهل فيه ولا ينظر اليه بل ينزل عدمه منزلة
الوجود حتى كان ان لا يؤثر عدمه في صدق اللفظ وهذا امر
بين ظاهر في العرف والتشكيك فيه من قبيل الشك في الضروريات
وينبه على ما ذكرنا من ان اهل العرف يراعون التفاوت
اليسير ويبالغون في الاستقصاء والتدقيق اذا ترتب على التحديد
امر يهمهم يعتنى به وذلك كما لو اجل الغريم قضاء الدين بعشرة ايام
ولم يبق من المدة الا ساعة فانه لا اهل له المطالبة فلا يقدم
عليها ولو كان طالبا للدين لم يكن ان يعتذر ببقاء شيء من المدة
ولم ينكر احد من العقلاء هذا الاعتذار ولو قال السلطان اجلتك
في هذا البلد الى عشرة ايام فان لقيت بعدها قتلتك فانه لا يجوز
قتله في العشرة وان لم يبق منها الا ساعة او اقل ولو قتله لنسب
الى الغدر ونقض الامان وكذا الشان في كل من له خطر وشان فان
اهل العرف في ذلك يجمعون على ترك التساهل والتسامح وانما يتسامحون
فيما ليس لهم فيه زيادة عناية واهتمام كما لا يخفى على من لاحظ عادة الناس
وطريقتهم

وطريقتهم في المحاورات والمعاملات وبالجملة فلاهل العرف في اطلاقاتهم مقامات
مقام تسامح وتساهل في اطلاق اللفظ ومقام استقصاء وتدقيق
والمعتبر في اطلاق الحقيقة العرفية صحة الاطلاق في المقام الثاني
المبني على ترك التسامح والتساهل اذ لو كان صحة الاستعمال مطلقا وعلى
وجه التسامح والادعاء دليلا على كون اللفظ حقيقة لزم ان يكون
المجازات حقائق لان جلها بل كلها ادعائية للمسمى فان القائل
رايت اسدا يرمي يدعي ان الرجل الشجاع فرد من افراد الاسد حقيقة
وان للاسد فردين احدهما الحيوان المذكور في تلك الصفة فيلزم
ان يكون الاسد في الكلام المذكور حقيقة وذلك معلوم البطلان ولما كان
صحة الاطلاق التي اشرنا اليها مبنية على التسامح الذي لا يثبت الحقيقة
لم يجز التعويل عليها في حمل الالفاظ لان الاصل في الاستعمال الحقيقة
والحمل على المجاز موقوف على القرينة والذي يدعي التوسعة في العرف
اما ان يدعي صحتها في غير مقام التسامح والتساهل وانه يصح الاطلاق
ولو في ذلك المقام بمقتضى الوضع والنقل او ان الحمل عليه لا يتوقف
على ذلك بل يجب القول به وان كان مجازا وذلك كله باطل لما عرفت
من ان الاطلاقات انما تصح في مقام التسامح دون التحقيق وان صحة
الاطلاق في مقام المسامحة والادعاء لا تقتضي الحقيقة ولا يثبت الوضع
وانه اذا لم يثبت الوضع المعنى لم يجز الحمل عليه الا مع القرينة لان الاصل
في الاستعمال الحقيقة وبذلك علم انه لا اشكال في ارادة التوسع اذا كان
اللفظ موضوعا لما يقتضيها او كانت هناك قرينة تدل على ارادتها
فان ذلك خارج عن محل النزاع قطعا ولا كلام في دلالة القرينة ولا في
دلالة اللفظ مع القطع بوضعه للمعنى كما لا يخفى وانت اذا اتقنت هذا البحث
وامعنت النظر فيه انكشف لك الوجه فيما ذهب اليه الفقهاء من ارادة التحقيق
في مسائل الفروع وكذا اندفاع ما اورده المتاخرون عليهم من ان التضييق

في معاني الالفاظ خلاف طريقة العرب فعليك بالتأمل في هذا المقام فكم
زلت للاعلام الاقدام ومما يتعلق على هذا المبحث قول الفقهاء باشتراط
الصيغة في المعاملات اللازمة كالبيع والاجارة والصلح فانهم ادعوا
ان اسم البيع وغيره انما يطلق على ما اشتمل العقد اي الايجاب والقبول
اللفظين وان ما لا يشتمل على ذلك فليس بيعا ولا اجارة ولا صلحا
وانما هو شيء يشبه تلك الامور لشاركته اياها في الغاية المقصودة
منها فيطلق عليها تلك الاسامي مجازا واعترض المتأخرون بان
العرف قاض بصحة الاطلاق مع انتفاء الصيغة وان طريقة الناس
في جميع الاعصار والامصار الاكتفاء في معاملاتهم بالمعاطاة الخالية
عن الصيغة وانهم يسمون ذلك بيعا واجارة وصلحا من غير توقف
فيتناوله الادلة الدالة على صحة المعاملات المذكورة وفيه
ان اكتفاء الناس بالمعاطات وتسميتهم اياه بيعا ليس الا في الامور
المحقرة التي لا يعتنى بشأنها كبيع قليل اللبن واللحم والبقل وما يشبه
ذلك واما المعاملات الخطيرة كبيع الدور والخانات والبساتين
والحمامات وبيع الجواري والعبيد والخيل الجياد والسلع النفيسة
الثمينة فانهم لا يكتفون فيها بالمعاطات قطعا ولا يعدون المعاطات
بيعا ولا معاملة فعلم ان اطلاق البيع مثلا على المعاطات لتسامح
العرف وتساهلهم في الاطلاقات وقد عرفت ان صحة الاطلاق
في مقام التسامح والادعاء لا يثبت الحقيقة ولا يثبت الوضع فلا يدخل
المعاطاة في عموم البيع فانها انما تتناول الافراد الحقيقية دون
غيرها واعلم انه قد يتوهم انه كلما يصح اطلاق عند اهل العرف حقيقة
فهو حقيقة عرفية وما لا يصح كذلك فليس بحقيقة عرفية وليس كذلك فان
اهل العرف قد يجوزون الاستعمال على وجه الحقيقة لظنهم تحقق المسمى
في المستعمل فيه مع انتفائه وقد يجوزون الاستعمال ~~على وجه الحقيقة~~

لظنهم

لظنهم انتفائه مع تحققه فلا عبرة اذن في ثبوت الحقيقة العرفية وانتفائها
بحكم العرف بالصحة وعدمها مطلقا بل المعتبر في ذلك حكم العرف مع العلم
بحقيقة الحال وبه وجب تقييد علم اهل العرف واطلاعهم فان صح
الاطلاق عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا فمجاز
عرفي وان كان الامر على العكس من ذلك عندهم نظرا الى عدم اطلاعهم
على حقيقة الامر والوجه في ذلك ظاهر فان العرف يحكم في المفاهيم والمدلولات
دون المصاديق والافراد ومن هذا يعلم انه لا يشترط في صدق
المتوطن عرفا بقاء المتوطن في المكان ستة اشهر وكذا لا يشترط في صدق
المكاري والجمال مثلا تكرار العمل ثلاث مرات او اكثر كما قيل فان اهل
العرف اذا اطلقوا على صدق المتوطن والمكارية فانهم يطلقون عليه
اسم المتوطن بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا للنية وان لم تمض
عليه المدة المشهورة بل وان فارق المكان من وقته الا اذا نوى
الاعراض فانه لا يطلق عليه الاسم منها في العرف فهو لم يفارق بعد
وكذا الكلام في الفاظ الصنائع والحرف فانه يطلق عليها في العرف باتخاذها
صنعة مع التشاغل في الجملة وان لم يتكرر العمل الا مع نية الاعراض
عنها وزوال الاسم وان كان متشاغلا ولهذا البحث ايضا فروع كثيرة من المسائل
الفقهية يقف عليها المتتبع الماهر ويغفل عنها المتكلف القاصر والله
ولي التوفيق قوله ولا ريب في وجود القسمين اي اللغوية والعرفية
اما اللغوية فلوجود مثل السماء والارض والنار والماء والحر والبرد
من المتواترات التي لا تقبل التشكيك ويستدل عليه بان هذه الالفاظ
مستعملة في معان فان كانت هي الموضوع لها كانت حقائق لغوية فهو المطلوب
والا كانت مجازات لان الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز وكونها
مجازات يستلزم وجود الحقائق المناسبة لان المجاز مشروط بالعلاقة
المصححة والقرينة المانعة فالحقيقة اللغوية موجودة قطعا واعترض

بان المجاز يستلزم الوضع ومجرد الوضع لا يقتضي الحقيقة بل مع الاستعمال
وقد يستدل بانها لو كانت مجازات لزم الاحتياج الى القرينة في استفادة
المعاني منها والتالي باطل بالضرورة اذ لا ريب في حصول الفهم فيها من نفس
اللفظ فكذا المقدم وفيه ان ذلك انما يثبت به كونها حقائق واما
انها كونها حقائق لغوية فلا وقد يستدل ايضا بان الانسان المجبول
بالطبع يحتاج الى الدلالة على ما في نفس الامر لسهولة والدال على ما في نفس
الامر بسهولة هو اللفظ الموضوع وفيه انه انما يدل على وجود الوضع
وهو لا يستلزم المطلوب واما العرفية فلوجود مثل الدابة والقارورة
والخابية والملك والجن والغائط مما وضع في اللغة لمعنى ثم غلب استعماله
في العرف العام من غير حتى افاد بغير قرينة ولذا وجود مثل الفاعل والمفعول
والصحيح والمعلول والجوهر والعرض والصغرى والكبرى مما غلب استعماله
في العرف العام الخاص في غير معانيها الاصلية والباعث على تغيير اللغة
امران احدهما ان اللغة لا تفي بجميع المعاني للقطع بخلو كثير من المسميات
عن الاسماء كانواع الروائح ولان المعاني غير متناهية والالفاظ
متناهية لتركبها من الحروف المتناهية والمتناهي لا يفي بغير المتناهي
فربما اضطروا الى التعبير عما لم يوضع له لفظ في اللغة ويحصل ذلك باختراع
الالفاظ واستعمالها في غير معانيها اللغوية وحيث كان اختراع اللفظ
خروجا عن قانون اللغة التزموا الامر الثاني اعني تعيين اللغة الى ما اضطروا
اليه وذلك اما بالوضع له كما في المرتجل او للعلاقة بينه وبين المعنى اللغوي
مع هجر كما في المنقول او بدون الهجر كما في المجاز اللغوي والثاني شدة احتياج
الى التعبير عن بعض افراد المسمى مع قلة الاحتياج الى البعض الاخر فيغلب استعماله
في ذلك البعض ويقل في هذا حتى يتحقق الهجر ويحصل النقل ويلوح
من كلام المصنف وغيره من الاصوليين في هذا المقام حيث نفوا الريب
في ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية وذكروا ان الخلاف في الحقيقة الشرعية
انه الخلاف فيما عدا الشرعية وهو في اللغوية والعرفية الخارجية كك ومنها

العامة

(هامش: من المسميات)

(هامش: فيه بحث لانهم ان قالوا بعدم تناهي المعاني مطلقا ... للانتهاء ... وان قالوا بالتناهي في طرف المبداء فكذا نقول حكم الالفاظ كالاعداد ١٢)

واما العامة فقد ذكر العلامة وغيره تحقق الخلاف فيها من جهة الوقوع ايضا والظاهر
انه ممن قال بنفي المجاز كما حكي عن الاسفرايني بناء على زعمها الدمع لانتفاء
الاصل وكلا الامرين فاسد والمخالف في الحكم على تقدير وجوده شاذ
ومما توهم بعض الاضداد من امتناع العرفية العامة لزعمه ان اتفاق
الخلق الكثير على نقل اللفظ ممتنع عادة وانه لو امكن فالعلم به ممتنع
وهذا من سنخ امتناع تحقق الاجماع والعلم به وهي مصادمة للضرورة
والجواب عنها في المقامين قضاء العادة بالامكان والوقوع مع وجود
الدواعي بل العلم مع التتبع والتصفح وهو ظاهر واعلم ان التحقيق للغوية
طرقا يمكن اثباتها بها الاول التواتر كما في لفظ الارض والسماء والنار
والماء وغيرها وقد شكك فيه بعض الناس بان الالفاظ الظاهرة
المتداولة كالجملة وصيغة الامر والنهي وصيغ العموم قد وقع الخلاف
والتشاجر فيها مع عظم شهرتها وشدة الاحتياج اليها فما ظنك بغيرها
وايضا الرواة معدودون كالخليل والاصمعي وابي عمرو وابي العلاء
وابن عمرو والشيباني لم يبلغوا حد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضا
فانهم اخذوا من تتبع كلام البلغاء فالغلط عليهم جائز والجواب عن
هذه الوجوه اجمالا انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فانا نعلم قطعا
ان من اللغة ما هو متواتر لا يقبل التشكيك والقدح فيه بما ذكر
يجري مجرى شبه السوفسطائية في انكار الضروريات فلا يكون مسموعا
وتفصيلا ان الضروري قد يخفى على الانسان لسبق الشبهة الى ذهنه
وحصول العلم في متواترات اللغة بطريق التسامع وتظافر النقل في الغالب
كما في العلم بوجود البلدان الكبيرة والحوادث العظيمة وهذا لا يتوقف
على الورود عن اهل اللغة ويزيد على العدد المعتبر في التواتر فان عددهم
لا ينحصر في الاربعة والخمسة كما ظن وتجويز الغلط على الاحاد لا يستلزم جوازه
على الجملة فان حكم الجملة قد يفارق حكم اجزائها وقد ظهر مما اشرنا اليه من
ان من متواترات اللغة قسمان الاول ما حصل فيه العلم بتسامع الاخبار

(هامش: بل الاكثر ... بطريق التواتر ... مع ان التواتر ... التعليل ... يحصل بالعشرة وبازيد ... فالحاصل ... اهل اللغة)

ونظائر النقل من دون ان يتميز فيه طريق عن طريق والثاني ما حصل فيه العلم بتتبع كلام اهل اللغة والرجوع الى الكتب المدونة واكثر اللغات المتواترة من القسم الاول والعلم فيه راجع واوضح الثاني طريق الآحاد كرواية الخليل والاصمعي وغيرهما وهذا الطريق انما يفيد الظن اذا عري عن القرائن لان خبر الواحد بنفسه لا يفيد العلم لاحتمال السهو والاشتباه او التقصير في التتبع او البناء على اصل فاسد كالقياس في اللغة وتجويز الزيادة عليها فقد نقل عن المازني ان ما قيس على كلام العرب فهو كلامهم وعن رؤبة وابنه انهما ارتجلا الفاظا لم يسبقا اليها ونسب للاصمعي الخلاعة وزيادة الفاظ في اللغة وقد روي عن ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما استقر رجعت العرب الى اوطانها اراجعوا الشعر وقد هلك اكثر العرب والكتاب هنالك وعن يونس وابي عمرو انه ما انتهى الينا مما قالت العرب الا اقله وايضا فقد كثر قدح اكابر الادباء بعضهم في بعض وقدح البصريين في الكوفيين وعكسه معروف وقد قيل ان اجل ما صنف في اللغة كتاب العين مع ان جمهور اهل اللغة قد اكثروا من القدح فيه وايضا فان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب وانتفاء العدالة ومع ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب والوضع اذا ما تعلق بذلك بعض الاغراض الفاسدة فان تحاسد الادباء وتنافسهم في القرب من السلاطين والامراء امر معلوم ظاهر جلي وقصة سيبويه والكسائي مشهورة وقد قيل ان العرب ارتشوا في موافقة الكسائي وانهم علموا بمكانه من الرشيد فوفقوا ومع ذلك فلا ريب في ان نقل الآحاد لا يفيد القطع نعم يفيد الظن وهو كاف في المسائل الوضعية وقد توهم بعض القاصرين ان ما ذكر من الخلل في نقل الآحاد يقدح في الحجية والاعتبار زعما منه انه مع ذلك لا يحصل الظن بصدق الخبر وانه على تقدير حصوله لا عبرة به لان الحجة هو القطع دون الظن وفساده اظهر من ان يخفى لانا نعلم بالضرورة

حصول

حصول الظن في المسائل اللغوية من قول اللغوي واخباره خصوصا اذا كان من الجماعة المشهورين بالضبط وكثرة التتبع كالخليل والاصمعي وابن السكيت والجوهري وابن الاثير واضرابهم ووجود الخلل في الروايات لا يقدح في تحقق الظن بصدق الراوي مع ان الخلل الواقع في الاحكام ازيد بكثير مما وقع فان وضع الحديث امر محقق لا ريب فيه وقد صح عن النبي صلى الله عليه وآله انه لما اكثر الكذب عليه قام خطيبا فقال ايها الناس كثرت علي الكذابة الا من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وعن الائمة عليهم السلام انهم قالوا لكل منا من يكذب عليه وان الزنادقة والغلاة كانوا يضعون الاحاديث ويدسونها في كتب الثقات المشاهير من اصحاب الحديث يريدون بذلك فساد الملة وتناقض الاخبار الموجب لسقوطها عن الاعتبار واما وضع اللغة فلم يثبت ذلك امر مقطوع به فانه لم يثبت الا بطريق الآحاد الذي يلزم من تصديقه تكذيبه وايضا فان النقل بالمعنى الذي هو مظنة التغيير والتبديل كثير شايع في روايات الاحكام بخلاف اللغة فانه فيها نادر قليل بل معدوم كما لا يخفى على المتتبع ومن اسباب الاختلاف في روايات الاحكام بل العمدة فيه هو التقية من اهل الخلاف على ما نطقت به الاخبار ودل عليه تصفح الآثار وهذا النوع من الخلل معلوم الانتفاء في نقل اللغة واذا لم يكن الخلل الكثير الواقع في روايات الاحكام قادحا في حصول الظن فعدم قدح القليل الواقع في اللغة اولى واحرى ومتى جاز التعويل على الظن الحاصل من خبر الواحد في الاحكام جاز التعويل عليه من اللغة ايضا لان الاحكام اصل بالقياس الى اللغة

التي من هي الموضوعات والاكتفاء بالظن في الاصل يستلزم الاكتفاء في الفرع واللازم زيادة الفرع على الاصل لما عرفت من كثرة وجود الخلل في روايات الاحكام وقلتها في نقل اللغة ومن المعلوم انه كلما كان وجود الخلل في النقل اكثر كان الظن الحاصل منه اضعف وكلما كان الخلل اقل كان الظن اقرب وجواز التعويل على الاضعف يقتضي جواز التعويل على الاقوى وايضا فان امر الاحكام اشد واعظم من امر اللغة ولذا ترى ان من ينفي حجية خبر الواحد في الاحكام كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس وغيرهم قد وافقوا على الحجية في اللغة وليس ذلك الا لان الاهتمام باللغة ليس كالاهتمام بالاحكام وان الامر فيها اهون منه في غيرها وجواز العمل بالظن فيما له مزيد خطر واهتمام يقتضي جواز العمل به فيما ليس بتلك المثابة والحاصل ان جواز التعويل عليه على خبر الواحد في الاحكام التي هي الاصل المقتضي به مع كثرة تطرق الخلل الموجب لضعف الظن فيه يقتضي جواز التعويل عليه مع انتفاء ما يوجب الضعف في اللغة التي يتفرع وجوب معرفتها على وجوب معرفة الاحكام ويتسامح فيها ما لا يتسامح في الاحكام وذلك ظاهر ويدل على حجية الظن في اللغة ايضا اجماع العلماء على اعتبار الظن في موضوعات الاحكام الشرعية فان الاصوليين منهم ذهبوا الى ان الحجة هو ظن المجتهد الجامع لشرائط الفتوى في الاحكام وموضوعاتها والاخباريين انما منعوا من العمل بالظن في نفس الاحكام دون الموضوعات فالعمل بالظن في الموضوعات مجمع عليه وقد حكى جماعة من الاصحاب منهم المرتضى اجماع العلماء على ان الظن يقوم مقام العلم ويسد مسده في كل موضع يتعذر فيه العلم وهذا منه وايضا فان الحاجة ماسة

لقبول

لقبول خبر الواحد في اللغة لتوقف الاحكام عليها وانسداد باب العلم بكثير منها ومع ذلك فلو كان العلم باللغة مكلفا به لزم تكليف ما لا يطاق او سقوط التكاليف المبتنية على ما يتعذر فيه العلم على كثرتها وحيث ان التكليف باق مع انتفاء العلم فالحجة هو الظن قطعا ويدل على حصول الظن وحجيته مع اطباق علماء الامصار في جميع الاعصار على الحجية والاعتبار من دون توقف ولا انكار فان المفسرين والمحدثين وعلماء الاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا في وضع اللغات وتعيين معاني الالفاظ يستندون اليها باقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويراجعون الكتب المدونة في اللغة فقد جرت بذلك عاداتهم واستمرت به طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم والنزاع في اللغة اذا استند احدهم الى نص لغوي موافق لمقالته التزم به خصمه او عارضه بنص آخر يقابله ولم يقل هذا خبر واحد وهو لا يفيد الظن وعلى تقدير افادته الظن فلا عبرة به اذ الحجة هو القطع دون غيره ولولا ان حصول الظن والحجية معا من الامور المقررة المعلومة لديهم بل الضرورية عندهم لما امسكوا عن نكيره ولاظهروا اما عندهم من الخلاف او التوقف فان العادة قاضية بذلك في مقام التشاجر والتنازع وقد طال ما وقع التخاصم بينهم فلم يخرجوا عما ذكرنا من القبول والاذعان او الاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له ادنى تتبع وبالجملة فاعتماد العلماء على اللغة واستنادهم اليها ابين من ان يحتاج الى بيان ومؤنته لسان وكفى ان اغنت حليته اللسان فيه عن اقامة الحجة والبرهان وناهيك في ذلك اعتناء الاكابر والاماثل بجميع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها حتى صنفوا فيها الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة وما فعلوا ذلك الا لتكون الكتب المؤلفة في هذا الفن مرجعا لمن بعدهم من العلماء ومنهلا

لمن يأتي من الفضلاء والأدباء ليأخذوا منها ويصدروا عنها والمفصل الأقصى
والغرض الأسنى من التصدي لهذا الجمع والتأليف هو شرح القرآن والحديث
وحل ما فيهما من الألفاظ المشكلة واللغات الغريبة على ما صرحوا به في
خطبهم ومفتتح كتبهم ودل عليه اصواتهم في وصف علم اللغة وفضيلته
وذكر مزاياه وخصائصه فإنها بأسرها راجعة إلى أمر واحد
هو تيسر فهم الكتاب والسنة بهذا الفن ولذا اقتصر كثير من
أهل اللغة كأبي عبيدة والمازني وقطرب وأبي عبيد وابن قتيبة والسجستاني
والهروي وابن الأثير وغيرهم على ايراد غريب القرآن والحديث أو غريب الحديث
وحده ولم يتعرضوا لما سوى ذلك لحصول الغرض الأصلي من اللغة بهذا
المقدار وانتفاء الماهية في غيره ومن المعلوم أن الغرض المذكور إنما
يتأتى على تقدير حجية خبر الواحد وجواز التعويل عليه في اللغة
فيجب القول بحجيته وإلا لزم أن يكون علم اللغة مع شرفه وتوقف الكتاب
والسنة عليه باطلا واجتهاد العلماء في تأليفه وتدوينه وتمرينا لغوا
مع أن تدوين اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان
الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام وقد شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة
ولم ينقل عن الأئمة ولا عن غيرهم من التابعين إنكار ذلك أصلا
بل ورد عنهم ما يقتضي الحث على تعلم اللغة والمعرفة بوجوه الألفاظ
كما يظهر من التتبع في الأخبار واعلم أنه إذا تعارض النقل عن أهل اللغة
فالواجب طلب المرجح والعمل بالراجح ويحصل الترجيح بالعدالة وكثرة التتبع
لكلام العرب والممارسة لفنون الأدب وغلبة الضبط وقلة الخلط
بين الحقيقة والمجاز كما اتفق لكثير من المتأخرين وقرب العهد من
العرب العرباء وكون الناقل عربيا وإن غلب عليه اللحن والتعيين
فإن حفظ الأصل معتمد على التمليك وغير ذلك مما يوجب قوة الظن
فإن تساويا فالأقرب وجوب تقديم المثبت على النافي والبناء على الأعم

أو مرجح

أو من وجد كما في لفظ الصعيد والغناء فإن أهل اللغة اختلفوا في
الصعيد هل هو وجه الأرض مطلقا أو خصوص التراب مطلقا والغناء
الصوت المطرب أو ترجيع الصوت فنقول الصعيد وجه الأرض
مطلقا والغناء الصوت الذي فيه ترجيع أو طرب وذلك لأن ما
يدعيه النافي شهادة على النفي ومرجعها إلى عدم الوجدان
بعد الفحص وعدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود وقد ادعاه
المثبت فيصدق وربما يقال إن الواجب في صورة التعارض
الأخذ بما اتفق عليه فيه القولان وترك ما اختلفا فيه لأن
اللغة توقيفية والتعارض يوجب التساقط فلا يحصل التوقيف
وفيه أنه قد حصل بقول المثبت وقول النافي لا يصلح للمعارضة
كما عرفت وإنما لم نشترط الإيمان والعدالة في نقل اللغة
كما في نقل الأحكام لما مر من أن الغالب على أهل اللغة فساد المذهب
وفقد صفة العدالة فلو اشترطنا فيها وجود الوصفين
لزم عدم جواز التعويل على النقل إلا في النزر القليل وهو في
قوة القول بالعدم لتبادر النقل في اللغة وأيضا فإن الإجماع
يدل على اعتبار خبر اللغوي ونقله وإن كان فاسد المذهب
أو فاسقا بجوارحه ما لم يعرف بتعمد الكذب فلم يعهد من العلماء
في العصر السابق واللاحق رد قول اللغوي لأجل ذلك وكذا
قضاء الضرورة وانسداد باب العلم فإن فساد المذهب لا يمنع
ظن الصدق وكذا الفسق بغير الكذب فتم الثالث الترديد
بالقرائن من غير أن يصرح بوضع اللفظ للمعنى كما في الأطفال يتعلمون
اللغات وأهل اللغة يتعلمون لغة أخرى كالعجمي يتعلم العربية فإن تعليم
هؤلاء إنما يكون بالترديد لامتناع التصريح بالنسبة إلى من لا يعلم شيئا
ثم إن الترديد إما أن يكون من أهل اللسان أي من الذين يستشهد

بكلامهم ويعتد باستعمالهم كالعربي الفصيح أو من غيرهم ممن له اطلاع على اللغة
وله معرفة بها وإن لم يكن من أهلها فكل واحد من القسمين ينقسم إلى قطعي
وظني أما الأول فمناط القطع والظن كثرة الاستعمال والترديد
وقلتهما سواء حصلا من متعدد أو واحد فإنه قد يحصل القطع فيه
من ترديد الواحد إذا بلغ الترديد منه مرتبة الخبر الناشئ عن اعتقاد
فإن المفروض كونه من أهل اللسان ولا ريب أنه إذا أخبر أحدهم
بأن هذا اللفظ موضوع لكذا وعلمنا بأنه إنما أخبر عما يعتقده
فإنه يحصل لنا العلم بوضع اللفظ من خبره ذلك فكذا ما هو بمنزلته
وربما لا يحصل القطع من المتعدد وذلك إذا كانت الاستعمالات
الصادرة من المجموع أقل من الاستعمالات التي حصلت من الواحد
وهذا القسم من الترديد هو مستند أوائل أهل اللغة فإنهم إنما حصلوا
وضع الألفاظ من مخالطة أهل اللغة وتتبع استعمالاتهم ولم يكونوا
يسألونهم عن الوضع فيخبرونهم بذلك ولئن كان ففي غاية القلة والندرة
وحيث أن مخالطة العرب وتتبع استعمالاتهم قد يوجب العلم بالوضع
لكثرة الاستعمال والترديد بالقرائن وهو الأغلب وقد لا يؤدي
إلى العلم وإنما يحصل منه الظن لقلته ووقوع الأمرين تراهم يحكمون بوضع
بعض الألفاظ ولا يتوقفون فيه ويدعون الظهور في البعض الآخر
ولا يحكمون بالقطع بل ربما أظهروا الترديد والإشكال والأول لم
حجة على الإشكال في الثاني دون الثالث كما لا يخفى وأما الثاني فحصول
القطع فيه موقوف على أمرين الأول كثرة الاستعمال والترديد كما في
القسم الأول والثاني كثرة المستعملين والمرددين بحيث يتحقق بهم
التواتر لو أخبروا وذلك لأن أقصى ما هنالك أن ترديد الواحد في قوة
أخبار الناشئ عن اعتقاده فكما أن أخباره بالوضع لا يفيد القطع فكذا

ما هو بمنزلته

ما هو بمنزلته إن لم تبلغ الخبر والترديد حد التواتر فاتفقا في أن الظهور من الخبر
البناء على العلم واليقين بخلاف الترديد بالقرائن فإنه ربما يكون
لثبوت الوضع عند المستعمل بالنقل وغيره مما يفيد الظن فيتسع فيه
دائرة الاحتمال وبذلك يحصل الظن الحاصل فيه ودعوى أن الترديد
ظاهر في القطع كالأخبار في حيز المنع ولو سلم فالظهور فيه ليس كالظهور
من الخبر قطعا فإن قيل قد ذكر جمع من محققي الأصول أن طريق الترديد
بالقرائن قطعي وهذا ينافي ما ذكرتم من التقسيم لأنا نقول لعل المراد
أن الترديد من جملة الطرق قطعا كالتواتر والآحاد لا أنه مما يفيد
القطع لأنهم قد ذكروا ذلك في الجواب عن حجة النافين للحقيقة الشرعية
وقد احتج فيها المستدل أن طريق الآحاد لا ينفع لعدم إفادته
القطع فلو كان الترديد ظنيا كالآحاد فلا يستقيم الجواب المذكور
قلنا المراد أن الترديد بالقرائن مما قد يفيد القطع ويحصل به العلم
بوضع اللفظ وهذا القدر كاف في صحة النسبة إلى القطع في قولهم
طريق قطعي والفرض أنه ليس من قبيل الآحاد الذي لا يفيد إلا الظن
على ما زعمه المستدل وليس المراد أن طريق الترديد لا يكون إلا
قطعيا كالتواتر كيف وقد علمت أن الترديد لا يفيد إلا الظن
بالوضع ذلك فلا يمكن أن يدعى فيه القطع مطلقا واعتبار الانتهاء
إلى القطع فيه اصطلاح بعده يقتضي خروج الظن منه عن طرق
الوضع لخروج الترديد بهذا القيد وعدم دخوله في التواتر
والآحاد قطعا مع أن الظن كونه من جملة الطرق فإن الظن الحاصل
من خبر الواحد بل قد عرفت أنه ربما كان بمنزلة الخبر وفي قوله
واعتبار الخبر مع ذلك دون غيره تحكم محض على أن اعتبار القطع في مفهوم
الترديد بالقرائن يقتضي أن يكون قولهم وهذا طريق قطعي بمنزلة
أن يقال إن هذا الطريق القطعي قطعي ولا فائدة في هذا الحمل أصلا

الرابع الاستقراء وهو العمدة في تحصيل اللغة ومطالب الادبية وهو قد يكون
قطعيا كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل المتعلقة بهم
وقد يكون ظنيا كما في اكثر المسائل التي اختلف فيها علماء العربية فلا يشترط
في القطع كونه تاما كما ظن لانا نقطع برفع الفاعل ونصب المفعول مع ان ليس
الاستقراء فيهما بتام كيف ولو اشترط التمام لزم امتناع حصول القطع با
الاستقراء اذ الحصر في استعمالات العرب مع ان علماء العربية كثيرا ما
يدعون القطع في المسائل الادبية ولا مستند لهم سوى الاستقراء
وايضا فانا نفرق بالضرورة بين رفع الفاعل والعطف على الضمير
المجرور بدون اعادة الجار وليس الا القطع بالاول دون الثاني
والفرق بين هذا الطريق وما قبلها ان الاول لمن لا يعلم شيئا
من اللغة وهذا للعالم في اللغة الطالب للزيادة فيها وربما اظهر من
بعضهم ان التوحيد اعم من الاستقراء وما تقدم في الترديد من
الاقسام والاحكام مبني على هذا الاصطلاح والامر فيه هين
اذ لا مشاحة فيه الخامس طريق اللزوم وهو الاستدلال على الحقيقة
اللغوية بانتفاء لازم المجاز كوجود العلاقة المصححة او القرينة الصارفة
كما اذا استعمل اللفظ في اللغة فيما ليس بينه وبين المعنى الذي
وضع له شيء من علائق المجاز فان ذلك يقتضي ان الاستعمال
على وجه الحقيقة اذ العلاقة من لوازم المجاز فيلزم من انتفائها
انتفاء المجاز لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وانتفاء المجاز
يستلزم ثبوت الحقيقة لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز
فاذا انتفى الثاني منهما ثبت الاول قطعا ومثل هذا ما اذا فهم
اهل اللغة من اللفظ المستعمل معنى من غير ان يكون هناك قرينة
تدل عليه كما لو قال الرجل لغلامه ائتني بكذا او سمى له شيئا فاتى به
فانه يدل على ان حقيقة اللفظ هي ذلك اذ لو كان مجازا لتوقف الفهم منه
على نصب

على نصب القرينة الصارفة كما هو شان المجاز وحيث لم يتوقف عليها كما هو
المفروض فهو حقيقة في المعنى لانتفاء الواسطة كما عرفت السادس
وجود علامات الحقيقة كالتبادر وصحة الاثبات وعدم صحة
السلب في استعمالات اهل العلم ويحصل العلم بوجودها في اطلاقاتهم
من استقراء ما يحكى عنهم من الخطابات نظما ونثرا وربما يحصل من
النقل والاخبار ايضا وهو قليل السابع استنباط العقل من
النقل كما يقال ان المجموع الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم لدخول
الاستثناء فيه لاي فرد يراد والاستثناء هو اخراج ما لولاه
لوجب الدخول ولازم ذلك كل فرد من افراد الجمع المحلى باللام يجب
دخوله فيه لولا الاستثناء ولا يجب دخوله فيه الا واللفظ متناول
له بالوضع وهو معنى العموم وكما يقال الخمر في اللغة مقصور على العنب
لانه قد جاء في اللغة موصوفا بهذا الوصف والاصل في الوصف
التخصيص والاخراج او انه قد استثني منه التمري والاصل في الاستثناء الاتصال
فعلم ان الخمر نوعا اخر غير المتخذ من العنب ايضا ومن هذا القبيل استدلال
الفقهاء بصحة الحمل في القضايا الكلية الواردة في كلام الفصحاء على
ان المحمول موضوع لما يعم الموضوع او يساويه فانه قد يقال انه قد ورد
في اللغة حمل احد المفهومين على الاخر كليا والحمل كليا لا يصح عقلا
الا اذا ساوى المحمول للموضوع او كان اعم منه فعلم انه لم يوضع في
اللغة لما هو اخص منه لا يقال هذا كله تمسك بالادلة العقلية
في المطالب الوضعية التي لا مدرك لها سوى النقل على ما صرحوا به
لان الحجة في ذلك كله هي المقدمات النقلية وما يلزمها من اللوازم
اليقينية البينة اللزوم لها ولوازم النقليات حجة في المطالب الوضعية
لان حجية الملزوم يستلزم حجية اللازم قطعا والا لزم بطلان اللزوم
او انفكاك اللازم عن الملزوم مع ان الممتنع في الوضعيات هو الدليل العقلي

المحض كما صرحوا به وهذا لا ينافي انحصار الدليل في النقل المحض كيف والنقل
لا يستقل هاهنا بالدلالة في شيء من المطالب بل لا بد في ذلك من حكم العقل
وتصرفه وما قيل من ان معرفة اللغة اما بالنقل البحت او بمعونة من
العقل فالمراد منه انها اما بصريح النقل كما يقال هذا موضوع لذلك
او بانضمام مقدمة عقلية اليه كما في غيره وان كان العقل
دخل في كلا القسمين كما لا يخفى الثامن الاستصحاب وهو ان يثبت
الوضع لمعنى عرفا فيحكم بثبوته لغة ايضا لان الاصل عدم النقل وهذه
طريقة معروفة في الاصول وقد بنوا عليها كثيرا من المطالب الوضعية
كوجود الفاظ العموم وكون الامر للوجوب والنهي للتحريم كما سيأتي
في محله ان شاء الله تعالى وطريقة معرفة الحقيقة العرفية وجود علامات
الحقيقة واما امارتها وهي ثلث الاولى التبادر وهو فهم المعنى من اللفظ
مع التجرد عن القرينة او قطع النظر عنها وانما كان ذلك علامة الحقيقة
لان استفادة المعنى من اللفظ اما ان يكون لمناسبة ذاتية بين اللفظ
والمعنى تقتضي الانتقال من اللفظ اليه كما ذهب اليه بعض الناس
او لا وعلى الثاني فلا بد من الوضع لان الفهم بدون الوضع والمناسبة
مستحيل قطعا لعدم الربط بين اللفظ والمعنى على هذا التقدير والوضع
فاما ان يستقل الوضع بافادة المعنى المراد ولا يتوقف على القرينة
الصارفة عن غيره وذلك لان الموضوع له وهو الحقيقة او لا يستقل
بل يكون موقوفا عليها لان الوضع ليس له بل لما يناسبه
وهو المجاز ولما كان القول بالدلالة الذاتية باطلا كما مضى مشروحا
وكان المفروض هاهنا حصول الاستفادة من مجرد اللفظ بدون توسط
القرينة كان السبب في فهم المعنى وضع اللفظ له فيكون حقيقة والاعتراض
عليه من وجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ في الدلالة الوضعية موقوف
على العلم بالوضع لان الدلالة الوضعية على ما صرحوا به فهم المعنى من اللفظ
عند اطلاقه

عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع فلو كان العلم بالوضع موقوفا
على فهم المعنى كما ذكر لزم الدور وجوابه انا لا نسلم توقف الفهم في
الدلالة الوضعية على العلم بالوضع فان الاستشهاد يقتضي تبادر المعنى
وفهمه من اللفظ المجرد لحصول المؤانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم لاشتهاره
لا يقتضي العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالوضع وتحقيقه ان وضع اللفظ
اما ان يكون لتعيينه بازاء المعنى او لتحقق الغلبة والاشتهار فيه وعلى الثاني
فسبب الفهم هو نفس الغلبة والاشتهار وكذا على الاول ان كان فهم المعنى بعد
حصول القرينين ولما اذا كان قبلهما كما في اوائل الاستعمال ففهم المعنى ح
موقوف على العلم بالوضع اذ لا سبب للفهم سوى ذلك فعلم ان فهم المعنى لا يتوقف
على العلم بالوضع مطلقا بل انما توقف عليه في صورة نادرة هو كون الوضع
تعيينيا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار ثم حصول الفهم مطلقا
موقوف على نفس الوضع اما فيما اذا كان على العلم بالوضع كما في هذه الصورة
فظاهر واما اذا كان بالغلبة والاشتهار فلان الوضع اما ان يحصل
بهما او بالتعيين السابق عليهما وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع الحاصل
بالاشتهار وعلى الثاني فالسبب القريب في الفهم وان كان هو الاشتهار
لكن لما كان الاشتهار فرع التعيين كان التعيين سببا بعيدا في الفهم
فيتوقف عليه الفهم فالوضع في جميع الصور من شرائط الدلالة وبهذا
الاعتبار كانت الدلالة منسوبة اليه لا باعتبار العلم كما ظن وكيف يقول
باعتبار العلم مع ان القول بان التبادر علامة الحقيقة دوري صريح ومع
انه لو كون التبادر علامة مما اتفق عليه الجمهور بل لم يظهر فيه خلاف
اصلا فلم يبق الا القدح في توقف الدلالة على العلم وعدم اعتبار العلم
بالوضع من دلالة اللفظ لا يستلزم كون الوضع بمجرده كافيا في حصول
الفهم اذ لا بد من تعلق السبب بالسامع فان وضع اللغات متحقق ولا يفهمها
كل احد وكان الذي اعتبر العلم بالوضع انما اراد هذا التعلق الذي هو عبارته

نظرا الى ان مجرد الوضع لا يكفي في حصول الفهم وهذا انما الاعتبار عليه
الثاني النقض بالمشترك فانه حقيقة في معانيه ولا يتبادر شيء
منها الى الذهن وجوابه ان التبادر انما جعل علامة للحقيقة والعلامة
انما يلزم فيها الاطراد دون الانعكاس فلا يلزم من عدم التبادر
انتفاء الحقيقة والتحقيق ان التبادر معتبر في المشترك فانه انما
يتوقف على القرينة في تعيين المراد منه لا في فهم المعنى وقد عرفت
ان الارادة خارجة عن الدلالة وبهذا يحصل الجواب الوارد
في النقض على دليل المجاز اعني عدم التبادر كما يظهر من بعض
الاصوليين لكن الحق ان علامة المجاز تبادر الغير لا عدم التبادر
لتحققه في اللفظ الموضوع قبل اشتهاره فيما وضع له فانه لا يفهم
منه المعنى في محل الحاجة الى العلاقة مع انه حقيقة بنص اهل اللغة
ومنهم من جعل علامة الحقيقة عدم تبادر الغير ليدخل المشترك فانه
يصدق على كل واحد من معانيه انه لا يتبادر غيره وان لم يتبادر
هو وفيه ان دخول المشترك لا يتوقف على ذلك لتحقق التبادر
فيه كما عرفت وايضا فان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل في غيره
قبل اشتهاره فيه فانه يصدق عليه انه لا يتبادر منه غيره مع انه
مجاز قطعا وقد ظهر من ذلك ان علامة الحقيقة والمجاز ليس تبادر
المعنى وعدم تبادره ولا تبادر الغير وعدمه بل تبادر المعنى وتبادر
غيره وان النقض بالمشترك مندفع مطلقا سواء ورد على الحقيقة
او على المجاز فتم الثالث النقض بجزء المعنى ولازمه فانه يتبادر
من اللفظ المجرد عن القرينة وليس بحقيقة فيه بل في الكل والملزوم
وجوابه ان التبادر هو فهم المعنى من الموضوع بلا واسطة غيره وفهم
الجزء واللازم انما يحصل بتوسط الكل والملزوم ولو قلنا باعتبار
الارادة في الدلالة انتفت الدلالة في الجزء واللازم راسا لانهما
على هذا

على هذا انما يفهمان غير مرادين ويراد ان غيره فهو مبين الرابع النقض
بالمجاز المشهور فان المتبادر منه هو المعنى المجازي واذا كان
الحمل على الحقيقة فيه محتاجا الى القرينة وجوابه ان الشهرة في المجاز
المشهور قرينة المجاز على ما صرح به فانهم قالوا لا فرق بين المجاز
المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج الى القرينة وانما الفرق
ان القرينة في المجاز هي الشهرة بخلاف غيره قيل ومعنى كون الشهرة
قرينة ان فهم المعنى يتوقف على اعتبارها والالتفات اليها وليس
المعنى ان الفهم يحصل معها بها مطلقا اذ لو بلغ اللفظ في الاشتهار الى
حد لا يحتاج معه الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة ولم يكن من المجاز
في شيء ثم ان هذه القرينة لما كانت لازمة للفظ غير منفكة كان
الحمل على خلاف ما تقتضيه محتاجا الى قرينة يوصل بها حكمه او ارادة
المعنى الحقيقي من المجاز المشهور انما يفتقر الى هذه القرينة لا الى
قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز والنافي للحقيقة هو الاحتياج
الى القرينة في الفهم والدلالة ففي المجاز المشهور كل من الحقيقة والمجاز
يفتقر الى القرينة الا ان بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز
ما به يتم الامر المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما به يزول المانع
عنها هذا والحق ان المجاز المشهور ليس بثابت وان كان مشهورا
فان الاشتهار ان بلغ حدا يتبادر منه المعنى كان حقيقة كما عرفوا
به والا لم يؤثر في فهم المعنى وان التفت السامع اليه على ما يحكم به
الوجدان ووجود شهرة يفهم بها المعنى مع الالتفات والملاحظة
لا بدونها مجرد فرض المحققة الثانية من علامات الحقيقة عدم صحة
السلب وذلك كما في الانسان يطلق على البليد ولا يصح سلبه عنه والحمار
يطلق عليه ويصح سلبه عنه فالاول حقيقة والثاني مجاز والوجه
في ذلك ان وضع السالبة الحملية لسلب المحمول عن الموضوع في نفس الامر

فلا يصح استعمالها حقيقة الا اذا تحقق السلب كذلك فلو اطلقت وجب الحمل عليه
لان الاصل في الاستعمال الحقيقة واعترض بان عدم صحة السلب
انما يعلم اذا علم ان اللفظ حقيقة في المعنى فان المعنى المجازي يصح سلبه
قطعا فلو كان العلم بالحقيقة موقوفا على العلم بعدم صحة السلب
لزم الدور ومثله الكلام في صحة السلب فانه انما يعلم اذا علم انه ليس
شيئا من المعاني الحقيقية فلو كان العلم بذلك موقوفا على صحة
السلب لزم الدور وبتقرير اخر ان اريد بالمعنى الذي يصح سلبه
ولا يصح جميع المعاني حقيقية كانت او مجازية فلا ريب في فساد الحكم
بالصحة او عدمها وان اريد منهما المعنى الحقيقي خاصة فهو دور ظاهر
وايضا فان اللفظ المستعمل في الجزء واللازم المحمول كالانسان
في الناطق والكاتب لا يصح فيه السلب وهو مجاز والجواب عن
الاول من وجهين احدهما ان المراد صحة السلب وعدمه في العرف
على الاطلاق اي في الكلام المجرد عن القرينة وح فلا دور ولا اشكال
وذلك لانه اذا صح في العرف ان يقال للبليد ليس بحمار مع تجرد
الكلام عن القرينة المعينة للمراد علم ان الحمار لم يوضع لما يتناول
البليد والا لم يصح سلبه الا بقرينة واذا لم يصح في العرف ان يقال له
بانسان مع التجرد علم ان الانسان موضوع لما يتناوله والا لصح سلبه
عنه من غير قرينة وذلك واضح وثانيهما ان المراد من صحة السلب صحة
سلب المعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر لا مطلق المعنى حتى يلزم
فساد الحكم بالنفي ولا خصوص المعنى الحقيقي ليلزم الدور في العلامة
وتوضيح ذلك انا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد قد لوحظ
معنى الحيوان الناهق فان اطلاقه عليه انما هو بهذا الاعتبار
مع انه يصح سلب هذا المعنى بعينه عنه في نفس الامر فيقال للبليد
ليس بحمار اي ليس بحيوان ناهق في نفس الامر فيكون مجازا فيه
اذ لو كان

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تعسر علينا برحمتك محمد وعترته الطاهرين

اذ لو كان حقيقة لكان البليد حمارا اي حيوانا ناهقا في نفس الامر
والمفروض خلافه واذا عرفت معنى صحة السلب الذي هو علامة
المجاز يتبين لك المراد من عدم صحة السلب الذي هو علامة الحقيقة
وقد اجيب في المشهور عن هذا الاعتراض بوجهين احدهما ان
سلب بعض المعاني الحقيقية كاف في الدلالة على المجاز اذ لو كان
حقيقة لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة اليه والثاني ان الدور
انما يلزم لو اطلق اللفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز
اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ثم استعمل اللفظ في مورد ولم يعلم
اي المعنيين هو المراد امكن ان يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد
ان المراد هو المجاز فيعلم ان هذا اللفظ في هذا المحل مجاز وفيهما
نظر اما الاول فلانه تمسك باصل الاستعمال والمقصود اثبات
الحقيقة والمجاز بالامارات والعلامات على ان ذلك انما يندفع
به الدور في علامة المجاز اعني صحة السلب بناء على انه قد يعرف بها
كون اللفظ مجازا فيما استعمل فيه بعد العلم بانه في المسلوب حقيقة
بنص اهل اللغة او بعلامة اخرى واما الدور في علامة الحقيقة
فلا يندفع اذ لا يتحقق العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية
عن المعنى ما لم يعلم كونه منها والمفروض حصول العلم به في العلم بعدم الصحة
فان الدور باق لم يندفع واما في الثاني فلان العلامة انما تطلب
في مقام الشك في الوضع والتردد في ان لفظ المستعمل في المعنى حقيقة
فيه او مجاز واما مع العلم بان اللفظ حقيقة في هذه المعاني مجاز
في الاخر فالحاجة الى العلامة منتفية قطعا اذ مع امكان ارادة الحقيقة
يتعين الحمل عليها لكونها الاصل وبدونه يكون امتناع الحقيقة قرينة
الحمل على المجاز وليس هذا من العلامة في شيء والا لزم ان يكون كل قرينة
علامة مع ان ذلك لو صح لاقتضى ان يكون كل من صحة السلب وعدمها

علامة لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المعنى الحقيقي علامة المجاز
وصحة سلب المعنى المجازي علامة الحقيقة وعدم صحة السلب بالعكس
وهم لا يقولون بذلك فانهم خصوا صحة السلب بالمجاز وعدمها
بالحقيقة وعن الثاني بان ذلك انما يتجه لو كان المراد صحة السلب
باعتبار حمل الشيء على ما هو مغاير له كما في قولك زيد ليس بحمار اذا
اريدت به سلب مفهوم الحمار عن ذات زيد اما لو اريد صحته باعتبار
حمل الشيء بمعنى هو هو كما يقول البليد ليس بحمار اي مفهوم البليد
ليس هو مفهوم الحمار وباحد الاعتبارين من الحمل على النفس او المغايرة
فان ذلك لا يتجه اصلا لان علامة الحقيقة على هذا التقدير
عدم صحة السلب بكلا الاعتبارين او باعتبار الحمل على النفس فقط
وانها لم يوجد في صورة استعمال اللفظ في جزء المعنى او لازمه لامتناع
حمل الكل والملزوم عليهما بهذا الاعتبار وان صح بالاعتبار الاخر ويمكن
ان يقال ان العلامة عدم صحة السلب بمعنى الحمل على المغاير لكن لا مطلقا
بل باعتبار الاتحاد مع المستعمل فيه بحسب المفهوم وح فلا اشكال في صحة العلامة
بذلك الاعتبار ايضا ولا يذهب عليك ان هذا النقض لو صح
فلا يقتضي سقوط اثر هذه العلامة بالكلية بل فيما اذا تحقق
بل فيما اذا تحقق التصادق بين المعنى المسلوب والمستعمل فيه اذ
لا ريب في صحة العلامة مع تباين المعنيين وح فيمكن الجواب
بتخصيص العلامة ايضا لكنه خلاف المعروف من القوم فلا تغفل الثالثة
الاطراد وهو ان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال في مورد موجبا
لتجويز الاستعمال في كل ما يشاركه في ذلك المعنى كالعالم الصادق
على زيد لعلمه صدق على كل ذي علم لذلك كما قيل وفيه نظر لان المجاز
قد يطرد اما على القول بان المصحح للتجوز هو العلاقة فظ واما على القول
بوجوب نقل الاحاد فلان المراد منه نقل نوع العلاقة كالاسد في نوع
المعنى

المعنى كالشجاع وليس المراد شخص اللفظ والمعنى واللازم انسداد باب المجاز بالكلية
نعم عدم الاطراد وهو ان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز
استعماله في اخر مع وجود ذلك المعنى فيه علامة المجاز لدلالته على
ان المصحح في الاستعمال هو العلاقة دون الوضع لان التخلف عن الوضع
ممنوع لعدم انفكاكه عن الاذن في الاستعمال بخلاف العلاقة فان
التخلف عنها جائز عقلا بل واقع لغة لا يقال لعل القائل بان الاطراد
علامة الحقيقة جعل العلامة وجوب الاطراد لا اصل الاطراد ولا ريب
في كونه من خواص الحقيقة وح فلا يرد الاعتراض بان المجاز قد يطرد
لانه وان اطرد فلا يجب اطراده لانا نقول العلم بوجوب الاطراد موقوف
على العلم بوجوب الاطراد بالوضع الذي هو سببه اذ بدونه يجوز العقل
كونه اتفاقيا غير واجب فلو كان العلم موقوفا على العلم بوجوب الاطراد
على ما يقتضيه الحكم بكونه علامة لزم الدور واعترض على الحكم بان
عدم الاطراد علامة المجاز بان السخي يطلق على غير الله تع للجود والله
جواد ولا يقال له سخي وكذا الفاضل يطلق على العلم والله تع عالم ولا يقال
له فاضل والقارورة تطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدن والكوز
مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة والجواب ان الامتناع في الاول
لمنع الشرع لكون اسماء الله توقيفية او اللغة بناء على ان السخي اسم للجود
الذي من شانه البخل والفاضل للعالم الذي من شانه الجهل وفي الاخير
لنقله من العرف العام الى المعنى الخاص المتخذ من الزجاج قيل وقد يعرف المجاز
بجمعه على صيغة تخالف الصيغة جمعه لمسمى اخر هو فيه حقيقة ووجه دلالته
انه لا يكون متواطئا فيهما فاما مشتركا او حقيقة ومجازا والاشتراك
مرجوح بالنسبة الى المجاز فيتعين المجاز مثاله الامور جمعا للامر بمعنى الفعل
ويمتنع فيه اوامر الذي هو جمع الامر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه باتفاق
وهذا لا ينعكس اذ المجاز لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالحمر الاسد وبالتزام

تقييده فلا يستعمل في ذلك المعنى عند الاطلاق نحو نار الحرب وجناح الذل
ويكون اطلاقه لاحد مسميه موقوفا على تعلقه بالاخر نحو ومكروا ومكر الله
ولا يقال ومكر الله ابتداء وفي الجميع نظر اما الاول فلانه تمسك باصل
الاستعمال وليس من العلامة في شيء وكان فلا اثر لاختلاف الجميع
او رجحان المجاز ويقتضي الحمل عليه كما دار اللفظ بينه وبين الاشتراك
سواء الجمع وغيره واما في الثاني فلان التقييد غير ملتزم فيما ذكروا ولا
في غيره من المجازات فانه يصح ان يقال اوقد العدو نارا واطفاه الله تع
تلك النار قال الله تع كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وقال واخفض
جناحك مع الذل واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين نعم لا بد
في المجاز من القرينة والقرينة لا تسمى قيدا ولو اريد ذلك لوجب
ان يقال التزام القرينة مكان التزام التقييد واما في الثالث فلمنع
التوقف وعدم تسليم الالتزام وكفى شاهدا على ذلك قوله تع افامنوا
مكر الله فلا يامن مكر الله ولعل المراد من الالتزام والتوقف غلبة
الاستعمال على هذا الوجه وندرة خلافه فلا بما ذكر لكن في دلالة
الغلبة على المجاز به نظر واعلم ان المجاز كالحقيقة قد يعرف بالفرق وهو
من اللغة كالاسد في الشجاع والبدر في النعم والغيث في النبات والاصابع
في الانامل وبنص اللغة على انه مجاز كان يصرحوا باسمه او حده او
خاصته وقد يشكل التمييز بين الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث
ان الاكثرين خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب
التفرقة بينهما غالبا اذ لم يصرحوا بالاسم ولا بالحد والخاصة الا نادرا
لكن الظاهر انهم متى قالوا اسم لكذا وكذا فانما يعنون به الحقيقة واذا
قالوا يقال لكذا وقد يقال او يطلق على كذا وجاء او يجيء لكذا فانما
يعنون المجاز وقد ذكر بعض المحققين ان اول ما يذكرونه في العنوان
مقدما على غيره فهو المعنى الحقيقي لبعد تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر
وكذا

وكذا كون الجميع مجازات وهو قريب ثم اعلم ان بعض الناس نبه على ان
اللغة تثبت بالقياس اذا كان بين الاصل والفرع جامع يصلح للعلية
كتسمية النبيذ خمرا الحاقا له بالعقار لمعنى مشترك هو التخمير للعقل
وكذا تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا والجامع الايلاج المحرم
والاخذ بالخفية واستدلوا عليه بدوران التسمية مع المعنى
وجودا وعدما وبقياس اللغة على الاحكام واجاب الجمهور عن
ذلك بان الدوران منقلب وحكم الاصل في القياس باطل
ولو سلم فهو قياس مع الفارق لان المستند هناك هي الادلة
الشرعية وهي هنا مفقودة وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في
مسئلة الدوران انشاء الله تع قوله واما الشرعية ففي وجودها
خلاف والحق وجودها اعلم ان الخطاب الشرعي بل كل كلام
يلقى الى مخاطب يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب حال صدور
الخطاب وتوجيه الكلام لان الغرض من القاء الكلام الى
المخاطب تفهيمه المعنى والدلالة على ما هو المقصود والمراد
ومن المعلوم ان ذلك انما يحصل بواسطة الاصطلاحات
المعروفة عندهم والاوضاع المعلومة لديهم فيجب الحمل عليه
تحصيلا للغرض وصونا للكلام الحكيم عن اللغو والعبث لان
الحمل على ما لا يفهمه المخاطب يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق
وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب هذا وقد قال الله تع
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي الحديث
ان الله اجل من ان يخاطب قوما بخطاب فيريد منه خلاف
ما هو بلسانهم وما يفهمونه واذا ثبت ان الواجب حمل الخطابات
الشرعية على ما يفهم منها حال الخطاب فتكليف الغائب والمعدوم
انما يعلم بتحصيل فهم الحاضر المخاطب بضم مقدمة اخرى هي ان

تكليف الاشخاص الغائبين والمعدومين هو تكليف الموجودين
والحاضرين وذلك انه ان لم يكن الغائب تابعا للحاضر في التكليف
فاما ان يكون الحاضر تابعا للغائب في ذلك او يكون كل منهما
مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات بان يحمل كل منهما تلك
الخطابات على مقتضى اصطلاحه وعرفه وكلا الامرين باطل اما الاول
فلان تكليف الحاضر بتحصيل فهم الغائب والمعدوم تكليف بالمحال
لعدم التمكن من المعرفة ولزوم التكليف بالامور المتناقضة واما
الثاني فلاشتراك التكليف واتحاده في جميع الازمنة باجماع
المسلمين بل الضرورة من الدين ولما ورد من ان حلال محمد صلى الله عليه وآله
حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وان حكمي على الحاضر
حكمي على الجماعة ومن الامر بتبليغ الشاهد الغائب في النصوص
المتواترة ولما يلزم من الهرج والفساد الظاهر بتغير العرف واختلاف
الاصطلاحات وعن الصادق ع ان حكم الله في الاولين والاخرين
وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاخرون
ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسئل الاخرون
عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون
وحيث كان التكليف مشتركا بين الحاضرين والغائبين متحدا بالنسبة
الى الجميع ولم يكن الحاضر مكلفا بتتبع فهم الغائب وتحصيله كان الغائب
مكلفا بتحصيل فهم الحاضر لا محالة وكان تكليفه ابدا موافقا من غير ريب
فقد تبين احدهما ان هذا الحكم المعين هو حكم في حق الحاضر والثانية
ان حكم الله في حق الحاضر هو حكم الله في حقه لينتج ان هذا الحكم المعين
هو حكم الله في حقه والمقدمة الثانية مما لا ريب فيه للوقوف من
من اشتراك التكليف واتحاده بالنسبة الى الجميع فالعمدة اذن تحصيل فهم الحاضرين
فبيان الطريق الى ذلك ليصح الحكم في المقدمة الاولى ايضا ويصح الاستدلال
بالقياس

بالقياس المذكور وذلك قد يكون معلوما كما في الالفاظ الباقية على
معانيها الاصلية التي لم يعرض لها التغيير والنقل في الشرع والعرف
كلفظ الماء مثلا والارض والتراب وغيرها وقد يكون مشتبها كبعض الفاظ
العهد واحتمال النقل والتغيير وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الالفاظ
المستعملة في الخطابات الشرعية اربعة اقسام الاول ان يكون المعنى
المتفاهم منه حال الخطاب هو المعنى المفهوم عندنا لم يحصل فيه نقل
ولا تغيير وهذا هو اكثر الالفاظ المتكررة الثاني ما يكون المعنى المفهوم
منه حال الصدور مغايرا لما يفهم منه عندنا كالرطل والاوقية
والدرهم ونحوها فانا نعلم ان هذه الالفاظ في زمن الصدور كانت
لما يغاير المفهوم منها في هذا الزمان الثالث ما ثبت لنا عندنا معنى معلوم
ولم نعلم ان معناه في زمان الصدور هو هذا المعنى او غيره كصيغة الامر
والنهي والفاظ العموم وغيرها مما ثبت كونها حقايق في معانيها المخصوصة
بحسب العرف وقد حصل الشك في كونها حقايق فيها في اللغة ام غيرها الرابع
ما علم فيه النقل والتغيير لكن حصل الشك في مبدء حصولها بحيث يتردد
في تقدمه على صدور تلك الالفاظ وتأخره عنه ومحل النزاع من
هذا القبيل ظاهر فانا نقطع بان الصلوة والزكوة والحج مثلا موضوعة
في اللغة لمعنى الدعاء والنماء والقصد وكذا القطع بنقلها الى الاركان
المخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة وانما حصل الشك
في ان نقل تلك الالفاظ هل كان متحققا زمان صدور الخطابات الشرعية
المشتملة عليها لتكون حقايق شرعية ام لا بل كانت تلك الالفاظ باقية
على معانيها اللغوية زمان الصدور ثم حدث النقل والتغيير في زمان المتشرعة
لتكون حقايق عرفية والحال في الاول ظاهر واما الثاني فان كان المعنى المفهوم
حال الصدور معلوما عندنا بالتتبع والنقل تعين حمل اللفظ عليه والا
لحقه حكم المجمل ولا يجوز حمله على المتفاهم في هذا العرف على كل حال واما

الثالث فالواجب فيه حمل اللفظ على ما يفهم منه في العرف العام بناء على ان
ذلك هو المفهوم منه بحسب اللغة وفي زمان الصدور للفظ ايضا وذلك
لان اللفظ المفروض من الالفاظ الموضوعة في زمان الصدور لكونه
مستعملا فيه بالفرض استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز
وكلاهما يستلزم الوضع فهو موضوع اما لهذا المعنى او لغيره والثاني يستلزم
النقل وتعدد الوضع وهو خلاف الاصل والظاهر فتعين الاول وهو المطلوب
واما الرابع فمقتضى الاصل فيه حمل اللفظ على المعنى الاول لان المفروض
كونه حقيقة فيه مجازا في الثاني بحسب اللغة وحين ورود الخطاب حال الصدور
حقيقة فيه في الثاني مجازا في الاول بتصرف الشارع او غيره على
العكس مما كان عليه او غير معلوم لحصول الشك في مبدء النقل
والتغيير كما هو المفروض فيجب الحكم ببقاء الاول وانتفاء الثاني اخذا
بالاصل تأخر الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم الرافع ومن هذا
القبيل يعلم ان نفي الحقيقة الشرعية هو مقتضى الاصل والقاعدة
لكن هنا ادلة وامارات يظهر منها حصول النقل والتغيير في زمان
الشارع كما ادعاه المثبتون للحقيقة الشرعية ولولاها لكان القول
بالنفي هو المتجه احدها وهو المعتمد الاستقراء فانا نجد هذه الالفاظ
في الكتاب العزيز والسنة النبوية واستعمالات الصحابة والتابعين قد
استعملت في المعاني الشرعية الحادثة غالبا ونرى استعمالها في
المعاني اللغوية السابقة في غاية الندرة والقلة حتى كاد ان لا يوجد
منها في الكتاب والسنة عين ولا اثر وهذا دليل على ان الشارع
بنى الامر على هجر المعاني اللغوية ونقل تلك الالفاظ الى المعاني الحادثة
في اول الامر وليس هذا بادون من الاستقراء الحاصل من استعمالات
ارباب العلوم والصنائع والحرف فان اصطلاحاتهم انما تعرف غالبا
من تتبع

من تتبع استعمالاتهم وتصفح اطلاقاتهم وان وقع التصريح من ارباب
العلوم في بعض الالفاظ فانا نعلم ان الجميع بل الاكثر لم يحصل
بواسطة التصريح بل انما حصل للاكثر بالتتبع والاستقراء بل الظاهر
ان الاستقراء هنا اقوى من الصنائع والعلوم اذ المعاني اللغوية
باقية فيها غير مهجورة فان الفعل مثلا وان كان عند النحاة
اسما للكلمة المعروفة الا ان استعماله في الحدث شايع معروف مع ان
النحويين كثيرا ما يستعملون الفعل ويريدون الحدث بخلاف مثل
الصلوة والزكوة فان استعمالها في معانيها الاصلية كاد ان يهجر
بالكلية سيما في كلام الشارع واصحابه الثاني ان هذه المعاني
الحادثة التي اثبتها الشارع مما يتوفر الدواعي الى التعبير عنها
لمسيس الحاجة اليها وكثرة ما لها من الاحكام واللواحق وعظم
الخطب بها حتى لا يقبل فيها عذر الجاهل فكان الواجب على من استنها
بمقتضى الحكمة ان يضع بازائها الفاظا يستغني بها عن كلفة نصب القراين
في الاستعمالات المتكررة التي لا تتناهى فان الاحتياج الى الوضع
في هذه المعاني لا يقصر عن الاحتياج في الامور الضرورية التي لا
بد فيها للمتكلم والمخاطب فكما ان الوضع يجب هنالك فكذا يجب ههنا
مع ان العادة قاضية بالوضع في مثل ذلك الثالث انا نقطع
بتحقق الغلبة والاشتهار في مثل الوضوء والغسل والصلوة والزكوة
والالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في كلام الشارع واصحابه ومع الغلبة
والاشتهار فلا ريب في تحقق التبادر الذي هو علامة للحقيقة فان
التبادر ان يحصل بهما او ينشأ عنهما على ما سبق تحقيقه ووجود العلة
يستلزم وجود المعلول الرابع ان كثيرا من العبادات كالصلوة والصوم
والحج والوضوء والغسل كان ثابتا في الشرائع السابقة معروفا عند الامم

إلينا القرآن بل ربما ظهر من بعض الأخبار ثبوت بعضها في الجاهلية
عند مشركي العرب ومع ذلك فلا يبعد دعوى كونها حقيقة
قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم تكيف بها بعد البعثة وانتشار الشرع وقد
يقال إن ثبوت المسمى في الأمم السالفة لا يدل على ثبوت التسمية
عندهم إذ من الجائز أن يكون تعبيرهم عنها بغير هذه الألفاظ
بل الظاهر ذلك لأن لغتهم غير العربية ويمكن دفعه بأن الظاهر
أنهم كانوا إذا أرادوا التعبير عن تلك المعاني باللغة العربية
يعبرون عنها بهذه الألفاظ وهذا كاف في ثبوت التسمية قبل البعثة
الحاصل أن المسألة من الموضوعات وهي مما يكتفى فيه
بالظن وهو حاصل في جانب الإثبات للشهرة وشذوذ
القول بالنفي فإن الآمدي والرازي وغيرهما إنما نسبوا
القول به إلى القاضي أبو بكر ولم يسندوا الخلاف في ذلك
إلى غيره فظاهرهم أن القول بنفي الحقيقة الشرعية مخصوص به
وقد حكى جماعة من علمائنا كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي
وابن إدريس وغيرهم إجماع العلماء على ثبوت الحقيقة الشرعية
أو الحمل على المعنى الشرعي في بعض الألفاظ وليس لا يعلم عندنا
بالمخالف على أن القولين لو تكافئا في الشهرة لكان الواجب ترجيح
قول المثبت لما تقرر عندهم من تقديم الإثبات على النفي
كما ذكرنا في تعارض النص من أهل اللغة ولا يعارض الوجوه المذكورة
أصالة تأخر الحادث وبقاء الثابت لأن الأصل إنما يكون حجة
في مقام الشك وهو مندفع بما ذكرنا وما احتج به النافي من أنه
لو نقلها الشارع إلى غير معانيها لفهمها المخاطب بها لكونهم مكلفين
بما تضمنته والفهم شرط التكليف ولو فهموها لنقل إلينا لاشتراكنا إياهم

في التكليف

في التكليف ولو نقل إلينا فإما بالتواتر أو بالآحاد والأول لم يوجد
وإلا لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد العلم مع أن العادة قاضية
في مثله بالتواتر وأنه لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية
لأن اختصاص الألفاظ باللغات بحسب دلالتها بالوضع
فيها والعرب لم يضعوها لأنه المفروض وكونها غير عربية يستلزم
أن لا يكون القرآن المشتمل عليها عربيا وقد قال الله تعالى إنا أنزلناه
قرآنا عربيا فهو ضعيف جدا وقد أجيب عن الأول بوجوه الأول
أن اشتراط التكليف بالفهم إنما يقتضي تفهيم تلك المعاني المرادة
وكما أن ذلك يحصل بتفهيم النقل والوضع فكذا يحصل بالبيان
النبوي فلا يلزم من نقلها إلى تلك المعاني تفهيم أن تلك
المعاني موضوعة لها منقولة إليها واعترض بأن الخلاف
في الألفاظ المجردة عن القرائن كما ذكره غير واحد من الأصوليين
في تحرير محل النزاع وح لا يمكن أن يقال إنه حصل تفهيم المعاني
بالبيان النبوي ضرورة أن في كل موضع وقع البيان تحقق القرينة
والكلام فيما لا قرينة فيه ولو قيل إنه تحقق البيان في جميع الألفاظ
فبعد تسليم كلام آخر غايته أنه لا فائدة لهذا النزاع لأن هذه
الأسئلة لا غير مجهول وربما كان وقوع البيان النبوي في جميع الألفاظ
إنما يقتضي وجود القرينة عند المخاطبين بها وذلك لا يقتضي وجودها
عندنا أيضا فإن عادة الرواة إنما جرت بنقل الخطابات الشرعية
دون القرائن الحالية والمقالية فلا يلزم من تحقق البيان النبوي
في جميع الألفاظ انتفاء الفائدة في هذا النزاع إذ يكفي فيه وجدان
الخبر مجردا عن القرينة عندنا فإنه يحمل على المعنى الشرعي على القول
بالثبوت واللغوي على النفي وأيضا فإن النزاع كما عرفت إنما هو في هذه
الألفاظ المتداولة على ألسنة المتشرعة أنها موضوعات شرعية أو مجازات

لغوية وهذا لا يتوقف على كون بعض تلك الألفاظ مجردا عن القرينة
إذ لو فرض تحققها في جميعها كان النزاع بحاله غايته أنه يكون
عديم الفائدة وذلك لا يدفع أصل النزاع وغرض النافي
ليس إلا نفي كون تلك الألفاظ حقائق شرعية فلو بني الجواب
على وجود اللفظ المجرد عن القرينة لاحتاج أن يقال إن ذلك
إنما يدل على انتفاء النقل على هذا النقل وهو غير مسلم وإن لزم منه
انتفاء الفائدة في النزاع كما لا يخفى الثاني أنا لا نسلم أن الشارع
لو نقل تلك الألفاظ إلى غير معانيها لأفهمها المخاطبين بها النقل
ذلك إلينا ولاشتراكنا في التكليف قلنا ذلك إنما يقتضي
وجوب الاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيل العلم بما كلفوا به
فإن حصل العلم وإلا سقط التكليف به أو وجب الرجوع إلى الأصول
المقررة والقواعد الممهدة كما في سائر الأحكام ولا يقتضي ذلك
نقل التفهيم إلينا وإلا لزم الجميع ولكانت الأحكام الشرعية بأسرها
معلومة عند جميع المكلفين متضحة لديهم وانتفاء ذلك دليل
واضح على فساد تلك الدعوى على أن غايته ما يمكن أن يقال
أنه يجب عليهم التبليغ والإعلام والتكليف بالشيء لا يقتضي حصول
الامتثال به الثالث أن تحقق التواتر لا يوجب انتفاء الخلاف
لأن حصول العلم بالتواتر مشروط بما ذكر في محله من الشرائط
فربما كان الشرط حاصلا لطائفة غير حاصل لطائفة أخرى فوقع
الخلاف وح وإن لم يتحقق التفهيم لإحدى الطائفتين إلا أنه قد
حصل النقل بالنسبة إليهم وهو اللازم من الدليل المذكور
الرابع أنا نختار أنه بالآحاد قولكم الآحاد لا يفيد العلم قلنا مسلم
لكن لا نسلم أن هذه المسألة وهي أن هذه الألفاظ موضوعة لتلك
المعاني من مسائل الأصول حتى يجب فيها القطع بل هي من المبادي

التي يكفي

التي يكفي فيها الظن ولو عد مثل ذلك من الأصول فلا نسلم وجوب
القطع في كل مسألة أصولية بل الظاهر أنه من مثل المسائل التي يتعلق
بوضع الألفاظ يجوز الاكتفاء بالظن كيف وهم لا ينكرون الاكتفاء
بالظن في بيان المراد من اللفظ والفرق بينه وبين ظن الوضع تحكم
فإنا لا نجد فرقا بين أن يحصل الظن بأن المراد من اللفظ هو المعنى
وبين الظن بأنه موضوع له فإذا جاز العمل بالظن في الأول جاز
في الثاني بلا ريب وأيضا لا فرق بين أن يقول اللغوي اللفظ موضوع
موضوع لكذا لغة وأن يوجد من الشارع بأن اللفظ موضوع لكذا شرعا
فكيف يعمل بالأول دون الثاني الخامس أن فهمها لهم ولنا بالترديد بل
بالقرائن كالأطفال يتعلمون اللغات من غير أن يصرح لهم بوضع
الألفاظ لامتناعه بالنسبة إلى من لا يعلم شيئا منها وهذا طريق
قطعي لا ينكر فإن عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما يتناول هذا منعنا
الحصر في التواتر والآحاد وإن عنيتم بهما التصريح بالوضع منعنا
الملازمة لجواز الاكتفاء بطريق الترديد ثم لو سلمنا هكذا لو نقل
لفهمها المخاطبين والأعرى عن الفائدة ولو فهم لتواتر إلينا لتوفر
الدواعي ولا تواتر بالضرورة فلا نقل لكان حصر وأثق لعدم ورود ما يتناول
الإيرادات المذكورة على هذا النقض نعم يرد أنه إن أريد بالتفهيم ما لا
الترديد بل يخص بالتصريح منعنا الملازمة الأولى لعدم
عراء الوضع عن الفائدة مع حصول التفهيم بالترديد وإن أريد به ما يتناوله
منعنا الثانية لأن التفهيم بواسطة ترديد القرائن ليس مظنة التواتر كما في
الصريح مع أن توفر الدواعي في مثل هذا غير ممنوع وكيف ولم ينقل بالتواتر
ما هو أعظم منها من هذا كما لا يخفى وعن الثاني أما أولا فبمنع الملازمة
فإن اختصاص الألفاظ باللغات إنما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها

والعرب لم يضعوها قلنا ذلك فاسد من وجهين احدهما وهو المشهور
من الجواب هو ان هذه الالفاظ التى هى حقايق شرعية مجازات
والمجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها اذ يكفى فى
التجوز وجود العلاقة الثابت نوعها فى استعمالات العرب ولا يشترط
فيه نقل الاحاد عنهم على الاصح والعلاقة المصححة موجودة فى هذه
الالفاظ قطعا فلا يلزم خروجها عن العربية واعترض عليه بان
ذلك انما يصحح عربيتها لو كان استعمال الشارع اياها فى تلك المعانى
مستندا الى الوضع اللغوى وتحقق العلاقة بينها وبين المعانى
اللغوية وليس كذلك اذ استعمال الشارع اياها فى تلك المعانى على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية ليس الا الوضع الشرعى اذ لو كان
للوضع مع العلاقة لزم كون اللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة
ومجازا وهو باطل والقول بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز على ما ذهب
اليه بعض الاصوليين لا يقتضى ذلك اذ الجمع بين الحقيقة والمجاز
هو استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى والمجازى معا واللازم هنا كون
الاستعمال فى المعنى حقيقة ومجازا او احدهما غير الاخر فلا يلزم
من صحة الاول صحة الثانى وقد يمنع فساد مثل هذا الاستعمال
بناء على ان المصحح علاقة مجوزة لو ارادهما او ارادها على شىء
واحد وليس ههنا مؤثرة حتى يمتنع فيه ذلك وكون اللفظ حقيقة
ومجازا باعتبارين ممكن بعد اخذ الحيثية فى تعريفى الحقيقة والمجاز
بل واقع ان قلنا بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز فى الاستعمال
الواحد لكن ذلك على تقدير صحته لا يجدى نفعا فى دفع الاشكال
لان غاية الامر جواز الاستعمال والجواز لا يستلزم الوقوع
ولو سلم فلا يقتضى كون الالفاظ الواردة فى القرآن باسرها كذلك

وغير

وغيره ان الجواز كاف فى المقام لان المجيب مانع والمانع يكفيه الاحتمال
وقد يجاب بانه يكفى لتصحيح عربيتها كونها بحيث لو استعملها اللغوى
فى تلك المعانى كانت مجازات وقول المجيب هذه الالفاظ التى
هى حقايق شرعية مجازات لغوية معناه انها مجازات بالقوة
لا بالفعل وهو كاف فى التصحيح وهو كما ترى الثانى ان هذه
الالفاظ لما كانت من موضوعات العرب بالاصل ونقلها
الشارع الى معانيها الحادثة لمناسبتها المعانى الاصلية اللغوية
فهى حال استعمالها فى تلك المعانى عربية ايضا لان الوضع العربى
مدخلا فى اختصاص اللفظ باللغة ليس لو الالتفات بوضع تلك
اللغة كما زعمه المستدل بل العلم وضعها وواضع الحقيقة الشرعية
اعنى الشارع من العرب فالحقيقة الشرعية اعنى الشارع من العرب
فالحقيقة الشرعية التى وضعها الشارع كيف ولو كان المعتبر
فى الانتساب الى اللغة وضع الجميع لزم ان يكون المنقولات والحقائق
الاصطلاحية من كل لغة خارجة عنها غير منسوبة اليها فان واضعها
البعض لا الجميع وهذا ظاهر جدا لو كان منشأ التوهم عدم الفرق
بين كون اللفظ عربيا وكونه حقيقة لغوية وبينهما بون بعيد
فلا نعقل هذا كله على القول بان الواضع هو البشر اما على القول
بان الواضع هو الله تع فليس المعتبر فى كون اللفظ عربيا وضع العرب
اياه كلا ولا بعضا بل المعتبر فيه استعمال العرب اياه فى محاوراتهم
وتداوله فى اطلاقاتهم وهذا المعنى متحقق فى الحقيقة الشرعية
اذ بعد وضع الشارع لها قد تداولها العرب وتخاطبوا بها فتكون
عربية فتدبر واما ثانيا فيمنع بطلان التالى قوله كونها عربية يستلزم
ان لا يكون القرآن المشتمل عليها عربيا قلنا لا محذور فى ذلك فانا لا نسلم
ان القرآن كله عربى قطعا والضمير فى انا انزلناه للسورة لا للقرآن فان القرآن

لم يكن الواضع جميع اهل تلك اللغة مع فحضها واضع بعضهم فعليه فلا بد الواضع جميع اهل تلك اللغة
تلفظ الثالث بل تعينوا بيانا وضيفوا او استعمالها
وهو التعين ان هذا لفظ كاف
اختصاص هو اللفظ
باللغة

يطلق على السورة وعلى الاية كما يطلق على الجملة فلو حلف ان لا يقرأ
القرآن بقراءة اية منه وصدق القرآن على السورة والاية لا ينافى
صحة القول بانها بعض القرآن الذى هو الجملة واذا شارك الجزء الكل
فى معناه صح للكل الحكم عليه بالفردية والبعضية بالاعتبارين كالماء
والعسل بخلاف غير المشارك كالماء والرغيف كذا قيل وفيه نظر اذ لا
عدم الخلاف فى عربية القرآن كله والضمير فى انا انزلناه راجع الى
المجموع دون الابعاض لان المجموع هو المحدث عنه فى الاية ويدل
عليه ايض قوله تع كتاب فصلت اياته قرآنا عربيا وقوله سبحانه ولو
جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ءاعجمى وعربى تع يمكن ان
يقال معنى عربية القرآن كونه عربى النظم والاسلوب ولا ينافى ذلك
اشتماله على ما ليس بعربى اذ ربما كانت الالفاظ عجمية والكلام عربى
وربما كانت الالفاظ عربية والكلام غير عربى ويدل على ذلك ان
الاصح وقوع المعرب فى القرآن كالقسطاس والاستبرق والسجيل وقد
روى ذلك عن ابن عباس وغيره ولولا ان عربية القرآن بمعنى عربية
النظم كما قلنا لما جاز وقوعه فيه وكون الالفاظ المذكورة مما اتفق
فيه اللغتان كالصابون والتنور بعيد جدا واعلم ان المذكور
فى الكتب المشهورة المصنفة فى هذا الفن من الاقوال فى المسئلة ثلثة
القول بثبوت الحقيقة الشرعية مط والقول بنفيه كذلك وظاهر الاصوليين
الاتفاق على القولين المذكورين بل صرح بعضهم بانه لا ثالث لهما وقد
زاد المتاخرون من اصحابنا فى المسئلة تفاصيل منها ان الحقيقة الشرعية
ثابتة فى الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران فى استعمال الشارع والمتشرعة
كالوضوء والغسل والصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والكفر دون
غيرهما من الالفاظ التى لم يتحقق عندنا كثرة استعمالها فى كلام الشارع مثل
الخلع والمبارات والقسم واللعان والعدل والفسق وذلك لان الموجب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب يسر ولا تعسر علينا برحمتك يا محمد وآله الطاهرين

لصيرورة اللفظ حقيقة وهو كثرة الاستعمال وتحقق الغلبة وهو قد حصل فى
القسم الاول فوجب القول بمقتضاه دون الثانى فان المفروض
فيه عدم حصول الكثرة والغلبة او الشك فى حصولهما وعلى التقديرين
يتعين النفى اما على الاول فظ لان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول
واما على الثانى فلان النقل على خلاف الاصل فيجب الاقتصار فيه على
موضع القطع واليقين ويتوجه عليه اولا ان القائل بثبوت
الحقيقة الشرعية مط يدعى تحقق الموجب للقطع فى جميع تلك الالفاظ
فلو كان منحصرا فيما ذكره المفصل من الغلبة والاشتهار كان المدعى
تحققهما فى جميع الالفاظ بلا اختلاف لا محالة ومع ذلك فلا يتصور
التفصيل فى الالفاظ وكان قول المفصل فان المفروض عدم حصول
الكثرة والغلبة او الشك فى حصولهما فى حيز المنع اذ المفروض عند
القائل بالثبوت مط تحققهما فى جميع الالفاظ بلا اختلاف فى اصل
الحصول وان تفاوت بالزيادة وعدمها فان ذلك مما لا تاثير له
فى تحقق الوضع والحاصل ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية مط
ان اعترف بما ذكر فى الغلبة والاشتهار فكيف يسلم اختصاصها
ببعض الالفاظ فان الاعتراف باختصاص الموجب ينافى دعوى
عموم الموضع وان لم يعترف بانحصاره فى ذلك فربما كان الموجب
الاخر مما يعم الجميع ويختص بالبعض الاخر فلا ينافى التفصيل نظرا
الى اختصاص هذا الموجب الخاص والتحقيق ان الموجب ليس محض
فى ذلك بل العمدة فى ثبوت الوضع هو الاستقراء كما سبق التنبيه
عليه وهذا مما اشترك فيه جميع الالفاظ لا يقال طريق الاستقراء
موقوف على تحقق الغلبة والاشتهار فان العلم بوضع اللفظ
للمعنى لا يحصل بتتبع استعمالات يسيرة وهذا اللفظ فيها مستعملا فى
ذلك المعنى اذ احتمال المجاز قائم مع القلة بخلاف الشيوع والغلبة

كيف لو كان الاستعمال بدون الغلبة دليلا على الحقيقة لزم انتفاء المجاز
بالكلية لتحقق الاستعمال في كل مجاز وذلك لان الاستقراء انما يتوقف
على الغلبة والاشتهار ولو لم يتحقق سوى استعمال اللفظ مع القرينة
الدالة على المعنى المراد اما لو انضم الى ذلك ما هو من خواص الوضع مما ينبه
عليه فقد يحصل بالوضع من الاستعمالات اليسيرة ولذا لم يشترط
في الترديد بالقرائن حصول الكثرة والغلبة بل مع انتفاء الامور المذكورة
ونحن لا ندعي ان الاستقراء في جميع تلك الالفاظ قد حصلت بعده
بل ان الاستقراء في جميع الالفاظ التي وقع فيها النزاع قد حصل باحد
الطريقين على سبيل منع الخلو والفرض انه عدم تحقق الكثرة والغلبة
في بعض الالفاظ على تقدير تسليمه لا يقدح في المدعى ولا في التمسك بالاستقراء
والا فالاستقراء في الاكثر قد حصل بطريق الغلبة والاشتهار
كما لا يخفى على المتتبع واما منع حصول الامرين فانما نشاء من قصور
التتبع او عدم رعاية القرائن المراد بها حق الرعاية فعليك
بالتتبع الوافي مع التدبر الشافي عسى ان يظهر لك الامر الخافي
وليعلم ان للاستقراء ههنا طريق اخر هو استقراء هذا النوع من
اللفظ وهو الذي وقع فيه النزاع فانا اذا تتبعنا الالفاظ
التي استعملها الشارع في المعاني الشرعية الحادثة وجدنا استعمالها
في الكثير الغالب منها قد صدر عن الوضع بالبيان المتقدم فيكون
الجميع كذلك وان لم يحصل السبب هو الغلبة والاشتهار في كل لفظ
وهذا الطريق يتوقف على بلوغ الاستقراء حدا يسقط معه خصوصيات
اعتبار خصوصية الالفاظ ويعلم ان العبرة بالجامع الذي هو النوع
كما في وضع الهيئات الموضوعة بالوضع النوعي والظاهر حصوله فتدبر
وثانيا ان العلماء في مسئلة الحقيقة الشرعية بين قائل بثبوتها مطلقا
وقائل بنفيها كذلك والتفصيل في الالفاظ قول حدث في هذه الاعصار
والله اعلم

ولذا لم يذكره الاصوليون في كتب الاصول ولم ينقل القول به
عن احد من الفقهاء والمتكلمين فالقول به احداث قول ثالث
في المسئلة فيكون باطلا لمخالفته الاجماع على نفي التفصيل قلت لا نسلم
ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية انما يقول بثبوتها في الجملة
في مقابل القول بنفيها مطلقا لتصريح الاصوليين وغيرهم ممن تكلم
في المسئلة بان محل النزاع فيها هو هذه المنقولات المتداولة
على لسان اهل الشرع كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها وان
الخلاف في ان صيرورتها حقايق هل هو بوضع الشارع اياها
لتكون حقايق شرعية او بوضع المتشرعة حتى تكون حقايق
عرفية وهذا صريح في ان القائلين بالحقيقة الشرعية ادعوا
ثبوتها في جميع الالفاظ كما هو المدعى وايضا لو كان الخلاف
في ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة لوجب على المثبتين تعيين
الالفاظ التي ثبت الوضع الشرعي عندهم والا لانتفى فائدة النزاع
في هذا الاصل الجليل فان القائلين بالثبوت لا يمكنهم حمل الالفاظ
الواردة في الشرع على المعاني الشرعية بمجرد قولهم بثبوت الحقيقة
الشرعية في الجملة ما لم يعلم كون ذلك اللفظ بعينه مما تحقق فيه الوضع
وتعيين الالفاظ مما لم يتعرض له احد من الاصوليين ولا غيرهم من
المتكلمين والفقهاء بل المعروف من الجميع بناء المسائل على الخلاف في الحقيقة
الشرعية من دون تعرض لخصوصيات الالفاظ وبيان تحقق الوضع
الشرعي فيها فعلم ان الدعوى في المسئلة على الوجه الكلي نفيا واثباتا
وان المثبت يدعي الايجاب الكلي كما ان النافي يدعي السلب الكلي وكذا
صح البناء على المعنى الشرعي في تلك الالفاظ بمجرد القول بثبوت الحقيقة
الشرعية ولم يحتج الى التعرض لخصوصيات الالفاظ الواردة فان قلت
دعوى الكلية والعموم لا يصح من المثبت الا اذا ادعى ذلك فلما ان يدعيه

في جميع المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع فيلزم ان يكون مصطلحات
الفقهاء والمتكلمين والاصوليين مما تجدد في زمان الائمة عم او بعدهم
حقايق شرعية لكونها في جملة المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع
وهو ايضا قطعا او فيما لا يعلم تجدده في زمان الشارع فيلزم الحكم في
الحقيقة الشرعية في كل ما يحتمل كونه من موضوعات الشارع وان كان
مشكوكا فيه او مظنون الخلاف وهذا باطل ايضا لكونه حكما بمجرد الاحتمال
ومثله ما الوارد بالعموم فيما علم وضعه في زمان الائمة عم فان العلم بكون
اللفظ موضوعا في زمانهم لا يقتضي العلم بالوضع الشرعي ولا الظن به
فيرجع الى الحكم بالاحتمال او في جميع ما علم تحقق وضعه او تحقق سبب
وضعه في زمان الشارع فيكون معنى كلامه ان الحقيقة الشرعية
ثابتة في كل ما ثبت فيه الحقيقة الشرعية وهو مع ما فيه لا يصلح
ان يكون محلا للخلاف لاستحالة القول بالنفي فيما علم ثبوته او في
كل ما ثبت وضعه في زمان المتشرعة المتصل بزمان الشارع وهذا
ايضا فاسد لان حكم الزمان المتصل حكم زمان الشارع من دون
تفاوت في وضوح الحكم بثبوت الوضع وخفائه فلا يمكن القطع فيه
مع الشك في زمان الشارع بل كلما ثبت وضعه في المتصل ولو تحقق
فرد علم وضعه في الزمان المتصل بزمان الشارع دون زمانه فهو نادر
جدا فلا يصح جعله محلا لمثل هذا النزاع وحيث امتنع من المثبت
دعوى الكلية علم ان مقصوده هو الايجاب الجزئي اي ثبوت الحقيقة
الشرعية في الجملة في مقابلة النافي مطلقا قلت لعل المراد دعوى الكلية
والعموم في المنقولات المتداولة التي علم استعمال الشارع اياها في المعاني
الشرعية وح فلا يرد النقض بالاصطلاح المتجدد لعدم ثبوت استعمال
الشارع فيها والا غير ذلك من المحذورات المتقدمة وهو ظاهر او المراد
دعوى الكلية والعموم فيما كان موضوعا في ابتداء ظهور الخلاف في المسئلة

في زمان الشارع وما لم يثبت وضعه في المتصل يع
لو كان في زمان الشارع وضعه في زمان المتصل بثبت وضعه في زمان الشارع فالمثبت بل

منظور دونه

وانتشار القول بثبوت الحقيقة الشرعية قد ظهر وقد قيل ان القول
بثبوت الحقيقة الشرعية في المسئلة قد ظهر في زمان الباقر والصادق عم
فكلما علم وضعه في ذلك الزمان فهو من محل النزاع والقائل بالحقيقة
الشرعية يدعي ثبوتها فيه وكلما علم انتفاء الوضع فيه فهو خارج عن
محل النزاع والقائل بالثبوت لا يدعي الثبوت فيه وما لم يعلم فيه
شيء من النفي والاثبات فهو من الافراد المشتبهة التي لا يعلم دخولها
في محل النزاع والخروج عنه والاشتباه في موضوعات المسائل
غير عزيز غايته انه يقتضي اشتباه الحكم فيرجع فيه الى مقتضى الاصل
وهذا لا ينافي كون النزاع على الوجه الكلي كما لا يخفى فان قلت
كيف يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما علم وضعه في زمان الباقر
والصادق عم ولعل الوضع تجدد في زمانهما والادلة لا تحقق الوضع في زمان
علي سبق وجوده قطعا وكيف يمكن الحكم في كل ما استعمله الشارع من
الالفاظ المنقولة مع احتمال كون الوضع متأخرا عن استعماله فان الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز قلت ليس المراد ان اللفظ المتصف باحد الوضعين
المذكورين يجب ان يكون حقيقة في زمان الشارع لا تصافه باحدهما
حتى يرد ذلك بل المراد ان ما كان كذلك فقد اتفق فيه الوضع الشرعي
فانا اذا تتبعنا وجدنا ان الالفاظ الموصوفة باحد الوضعين حقايق
شرعية بالاستقراء او بدليل اخر والحاصل ان كل واحد من الامرين
وصف جامع لمحل النزاع لا علة مقتضية للعلم بالوضع الشرعي فيها
ان تلك الالفاظ انها صارت حقايق في زمان الباقر والصادق عم دون
ما تقدمه من الازمنة اذ الاصل بقاء المعنى اللغوي حتى يعلم خلافه
وقد حصل العلم في زمانهما بالاستقراء والجزم بالغلبة والاشتهار فيه
وان لم يظهر وقوع النزاع في ذلك الزمان وما قاربه فيجب الحكم بمقتضى العلم فيه
دون غيره لانتفاء المقتضي وفيه ان ذلك ليس تفصيلا في المسئلة بل هو

الشارع

في الحقيقة عين القول بنفي الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة الشرعية ما وضعه
لمعناه والشارع كما عرفت هو الله سبحانه والنبي صلعم واما الامام عم فليس
شارعا بل هو مبين للشرع وكاشف عنه فصيرورة الالفاظ حقايق
في زمان الائمة عم لا يقتضي كونها حقايق شرعية كيف وقد
اتفق النافون للحقيقة الشرعية على صيرورتها حقايق بعد زمان
النبي صلعم غاية الامر انهم لم يبينوا الحد بين الابتداء والنقل في زمان
المتشرعة وهذا القائل انما زاد عليهم التحديد المذكور وهذا
لا يقتضي كونه تفصيلا في المسئلة والقول الاخر غير القول بالنفي مط
وح فما دل على ثبوت الحقيقة الشرعية يقتضي بطلان هذا القول
وفساده مضافا الى ان القول بثبوت الوضع لتلك الالفاظ
مط في زمان الباقر والصادق يشكل بمثل الوجوب والسنة والكراهة
بما لم يعلم تحقق الوضع فيها في ذلك الزمان مع دخولها في العموم على هذا
هذا التفصيل قطعا ومنها ان ما كان من تلك الالفاظ مما يكثر
استعماله ويكثر دورانه لشدة مسيس الحاجة كالصلوة والزكوة
فهو حقيقة في زمان النبي صلعم وما ليس كذلك فهو حقيقة في زمان الباقرين
لحصول الغلبة والاشتهار في القسم الاول في زمان النبي صلعم وفي
الثاني في زمان الامامين عم وهذا التفصيل ماخوذ من التفصيلين
الاولين فانه قد جمع فيه بين التفصيل في الالفاظ والازمان
والجواب عنه ظاهر مما تقدم ومنها ان المنقولات المتداولة
على لسان المتشرعة تختلف في القطع بكل من استعمالها ونقلها بحسب
اختلاف الازمنة اختلافا فاحشا حتى ان منها ما يقطع بحصول الامرين
فيه في زمان النبي صلعم ومنها ما يقطع باستعمال النبي صلعم اياه
في المعنى الشرعي لكن لا يعلم صيرورته حقيقة الا في زمان انتشار
الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين الباحثين عن الاحكام المتعلقة

بتلك

بتلك الالفاظ ومنها ما لا يقطع فيه باستعمال الشارع فضلا عن نقله
وصيرورته في زمانه ومنها ما يقطع فيه بتجدد النقل والاستعمال في زمان
الفقهاء واذا كانت الالفاظ تختلف هذا الاختلاف فكيف يحكم بتحقق النقل
فيها في زمان النبي صلعم بل الواجب ح هو التفصيل فيها بحسب العلم الموجب للوضع
وانتفائه وطريقه التتبع الكاشف عن حصول الغلبة والاشتهار والجواب
منع الصحة لجميع تلك الاقسام او صحة التقسيم اليها في محل النزاع وهو ظاهر مما
سبق ومنها ان الحقيقة الشرعية ثابتة في العبادات دون المعاملات
وذلك لان الالفاظ المعاملات كالبيع والهبة والصلح والدين والرهن
والاجارة والعارية والوديعة والغصب والميراث والقصاص والدية
وغيرها باقية على معانيها الاصلية لم تنقل في الشرع الى معنى اخر وان كانت
صحتها شرعا موقوفة على شرائطها الشرعية فان ذلك لا يقتضي ان يكون
المفهوم منها شرعا مغايرا لمعانيها اللغوية الاصلية بل ظاهر هذه الاشتراط
خروج الشرط عن ماهية المشروط المقتضي لصدق قسم الشرط بدونه ولذا
قال ان العبادات توقيفية دون المعاملات فان تخصيص العبادات
بذلك ليس من جهة احكامها لان الاحكام الشرعية من حيث هي كذلك كلها
توقيفية مط سواء في ذلك احكام العبادات وغيرها بل باعتبار موضوعها
فان موضوع العبادة كالحكم الشرعي ماخوذ من الشارع بخلاف المعاملات
فان المرجع فيها الى اللغة والعرف ويتوجه عليه ان المناط في ثبوت الحقيقة
الشرعية وجود الامر المقتضي للوضع اعني النقل والغلبة والاشتهار في زمان
الشارع فان حصل كان اللفظ حقيقة شرعية ولو كان من المعاملات والا فلا
وان كان من العبادات وليس لكون اللفظ من العبادات تاثير في تحقق الوضع
الشرعي ولا لكونه من غيرها تاثير في انتفائه كيف والعبادة انما تفارق غيرها
باشتراط النية وقصد القربة ليس الا وهذا مما لا دخل له في صحة الوضع الشرعي
اذ كما جاز الوضع للمشروط بالنية فكذا لغيره من دون فرق فان كان المقصود

ان الوضع الشرعي انما يصح في العبادة دون غيرها فباطل ظاهرا وان كان المقصود
ان ذلك لم يقع في غير العبادات وان كان جائزا ففيه ان الظ وقوعه فان الخلع
والمباراة واللعان والايلاء لم يكن في اللغة لهذه المعاني المخصوصة المعروفة
في الشرع وقد نقلت اليها قطعا وكذا النكاح فانه في اللغة بمعنى الوطي بنص
اهل اللغة قال في الصحاح النكاح الوطي وقد يقال للعقد وقال في المغرب
اصل النكاح الوطي ثم قيل للتزويج نكاح مجازا لانه سبب للوطي المباح
وظاهر العلامة في المختلف اتفاق اللغويين على ذلك وقد نقل في العرف
الشرعي الى معنى العقد لغلبة استعماله فيه شرعا حتى قيل انه لم يرد لفظ النكاح
في الكتاب العزيز بمعنى الوطي الا في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بل قيل فيه
انه بمعنى العقد ايضا واشتراط الوطي في المحلل انما علم من دليل اخر وقد نقل
جماعة من الاصحاب منهم الشيخ وابن ادريس الاجماع على ذلك وايضا فان
الايمان والكفر والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة والحدث من
الحقايق الشرعية المنقولة عن معانيها الاصلية وليست من العبادات
المشروطة بالنية قطعا والظ انه كما لم يثبت للمفصل عموم النفي في المعاملات
فكذا لم يثبت دعوى عموم الايجاب في العبادات اذ الظ ان مثل السجود
والطواف والاحرام باق على ما ثبت قبل الشرع ولم ينقل فيه الى معنى اخر
والشرائط الشرعية لا تخرجها عن مفهوماتها اللغوية كما صرح به في الفاظ
المعاملات وهذا بخلاف مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج فانها
وان كانت ثابتة في الملل السالفة ومعروفة عند العرب في الجاهلية على ما سبق
التنبيه عليه الا انا نقطع بحصول الاختلاف بين تلك المعاني التي
اثبتها الشارع في اصل الماهية وان كانت متشابهة اذ ليس جميع الزيادات
فيها شروطا للصحة بل منها ما هو شروط للصحة ومنها ما هو ماخوذ في
اصل الماهية وايضا فالعبادة قسمان عبادة بالذات كالصوم والصلوة
وعبادة بالعرض هي المعاملات المباحة التي تصير عبادة بواسطة النية

والحقيقة

والحقيقة الشرعية منتفية في هذا القسم فلا يصح الحكم بثبوتها في جميع العبادات
ويمكن دفعه بان المراد منها خصوص القسم الاول اعني العبادة بالذات
لانه المتبادر من لفظ العبادة عند الاطلاق ولو قيل بدخول الاخلاص
في حقيقة العبادة كما ذهب اليه بعض الفقهاء اندفع النقض الاول
ايضا لان العبادة على هذا التقدير مجموع الفعل مع النية وهو غير الفعل
فقط لكنه خلاف التحقيق فان الاصح انها شرط للعبادة قطعا للتسلسل
ولان العبادة هو العمل والعمل هو المنوي لا النية ولا المركب منها ومن
غيرها وبالجملة فالعبرة في ثبوت الحقيقة الشرعية بوجود المقتضي للوضع
وتحقق الصفة الجامعة لمحل النزاع وفي نفيها بانتفائه واما كون الشيء
عبادة او معاملة فذلك مما لا دخل له في شيء من النفي والاثبات سواء
اريد منها الوجوب والامتناع او مجرد الوقوع واللاوقوع وح
فيما يشكل اطلاق الحكم بان العبادات توقيفية دون المعاملات
كما اشتهر بين الفقهاء والظ انه محمول على الغالب فانه لما كان اكثر
العبادات من الحقائق الشرعية التي لا يعرف معناها الا ببيان الشارع
بخلاف المعاملات فان اكثرها من الحقايق اللغوية والعرفية التي لا
تتوقف على الشرع اطلقوا القول بان العبادات توقيفية دون
المعاملات نظرا الى الغالب في الموضعين ويحتمل ان يكون المراد على
تقدير تسليم الكلية في طرف الاثبات وانتفاء النقيضين المذكورين
بما ذكرنا ان الفاظ العبادات الاصلية تتعين فيها الرجوع الى الشرع
اذ لا طريق لها سوى ذلك كنفس الحكم الشرعي بخلاف المعاملات
فان بيان معانيها ليس من الوظائف الشرعية المتوقفة على نص الشارع
ومقتضى ذلك جواز الرجوع فيها الى غير الشرع كاللغة والعرف لا امتناع
الرجوع فيها اليه وهذا التوجيه الصق بكلام القوم وان كان الاول الى
القبول اقرب فلم يتبادر الاركان المخصوصة من لفظ الصلوة والمغرب الحج

من المال من لفظ الزكوة والقصد المخصوص من لفظ الحج ونحو ذلك لا ريب في ان المتبادر
من هذه الالفاظ عند اطلاقها مجردة عن القراين في زمان المتشرعة هو تلك
المعاني الشرعية الحادثة ولا في ان هذا التبادر علامة لكون الالفاظ
حقايق في المعاني المذكورة في ذلك الزمان ولا في ان الشارع قد استعملها
في هذه المعاني انما الاشكال في ان تلك المعاني هل كانت متبادرة في هذه
الالفاظ في زمان الشارع كتبادرها منها في هذا الزمان اعني زمان
المتشرعة اولا بل كان المتبادر منها في زمان الشارع معانيها اللغوية
الاصلية ثم حدث السبق والتبادر في زمان المتشرعة لاستكمال سببها
اعني الغلبة والاشتهار فيه فان ثبت سبق التبادر والسبق منها
في زمان الشارع كانت الالفاظ حقايق شرعية فان التبادر في
زمان الشارع كاشف عن تحقق الوضع فيه والا فمقتضى التبادر
كونها حقايق في زمان المتشرعة في الجملة واما ان ذلك قد حصل
بتصرف الشارع ونقله او بحصول الغلبة والاشتهار في زمان المتشرعة
فهو محتمل ولا دلالة للتبادر على تعيين احدهما قطعا فلا يمكن الحكم بالحقيقة
الشرعية بمجرده ومن المعلوم ان التبادر الثابت في هذه الالفاظ بحكم
الوجدان ليس الا التبادر في زمان المتشرعة واما ان هذا التبادر كان
ثابتا للفظ في الصدر الاول في زمان الشارع فمما لا سبيل للوجدان
اليه واني يتاتى لنا في هذا الزمان ادراك السبق والتبادر في الزمان
السابق بالوجدان وح فان اراد المستدل من تبادر المعاني المذكورة
تبادرها الى الفهم في زمان الشارع فهو ممنوع والسند ظاهر مما قلنا
وان اريد تبادرها في زمان المتشرعة فمسلم لكن لا يجدي نفعا لما عرفت من
ان التبادر في زمان المتشرعة انما يقتضي كون اللفظ حقيقة في ذلك
الزمان دون زمان الشارع وغاية توجيه الاستدلال ان يقال ان
المراد تبادر المعاني المذكورة في زمن الشارع لوجود سببه وهو الغلبة
والاشتهار

اي اذا حصل التبادر في زمان الشارع دل على سبق الوضع لهذه المعاني والا فلا فيه

والاشتهار بحكم الوجدان وهذا مع مخالفته لظاهر كلام القوم بل صريح الاكثر
يتوجه عليه منع حصول السبب المقتضي للتبادر في جميع الالفاظ وان
قلنا بوجود المقتضي للوضع في الجميع لعدم انحصار الموجب له في الغلبة
والاشتهار على ما سبق تحقيقه واعترض في المشهور على هذا الاستدلال
بوجهين احدهما منع استعمال الشارع في تلك المعاني الحادثة لاحتمال كونها
باقية في المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة
مقبولة شرعا او شرط خارج عن المشروط والثاني انه لا يلزم من استعمالها
في غير معانيها ان تكون حقايق شرعية لجواز كونها مجازات واجيب عن الاول
بان منع استعمال الشارع لتلك الالفاظ في المعاني الحادثة باطل قطعا
فانا نعلم علما ضروريا بان الشارع استعمل الصلوة في الاركان المخصوصة
وكذا الزكوة والصوم والحج في معانيها المعروفة والمنكر مكابر وايضا لو كانت
باقية في معانيها لزم ان لا يكون الاخرس والمنفرد مصليا والتالي
باطل بالاجماع وبيان الملازمة ان الصلوة في اللغة قد جاءت لمعنيين
الدعاء ومنه قوله تعالى وصل عليهم اي ادع لهم وقوله ص من دعي الى طعام
فليجب فان كان صايما فليصل اي فليدع لصاحب الطعام والاتباع ومنه
المصلي في الحلبة للتابع للسابق فان اريد من قوله اقيموا الصلوة
المعنى الاول لزم الاول وان اريد الثاني لزم الثاني وعن الثاني بان
المستدل قد احتج بتبادر المعاني من الالفاظ باستعمالها في تلك المعاني
ومنع لزوم الحقيقة الشرعية من استعمال الشارع انما يتجه لو رام المستدل
اثبات الحقيقة الشرعية بمجرد الاستعمال في المعاني الحادثة وليس كذلك وهو
واضح وقد اجيب ايضا بانه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها
لمناسبتها للمعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد
بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد
بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني وان الشارع

لكن الاستعمال اعم من الحقيقة

تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حادثة لم يكن اهل اللغة يعرفونها
واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وفيه نظر اما اولا فلان مبنى الايراد
توهم المورد على ان المستدل التزم من مجرد استعمالها في غير معانيها ان تكون
حقايق شرعية ولو صح ذلك لتم الايراد قطعا لظهور انتفاء الملازمة
بين استعمالها في معانيها وكونها حقايق فضلا عن ان تكون حقايق شرعية
وما ذكره المجيب على تقدير صحته لا يدفع الايراد اذ الواجب عليه اثبات
المقدمة الممنوعة وبيان توهم المورد في فهم الاستدلال كما ذكرنا ولا
يتعلق بما ذكره بشيء من الامرين كما لا يخفى واما ثانيا فلانه ان اريد
بالاشتهار والافادة بغير قرينة اشتهار الالفاظ وافادتها بنفسها
في الجملة ولو بعد زمان الشارع فهو لا يفيد في ذلك معنى الحقيقة الشرعية
ثم ان الاشتهار والافادة في زمان المتشرعة انما يقتضي الحقيقة العرفية
دون الشرعية وان اريد بها حصول الامرين في زمان الشارع وكون
هذا هو معنى الحقيقة الشرعية لكن يبقى ح احتمال ثالث هو ان يكون
المراد من مجازيتها ان الشارع استعملها في تلك المعاني ولم تشتهر في
زمانه بحيث تفيد بغير قرينة اشتهرت بعد ذلك او لم تشتهر واما ثالثا
فلان المستفاد منه ان تبعية الشارع في الاستعمال لغيره ينافي كون
اللفظ حقيقة شرعية وليس كذلك لان المنافي للحقيقة الشرعية تبعية
الشارع فيما وضعه غيره واما تبعيته فيما استعمله الغير فلا ينافي الحقيقة
الشرعية قطعا لجواز تحققها بتبعيته في الاستعمال مع الاستقلال بالوضع
بتعيين اللفظ للمعنى اذ استعماله فيه اما ان يفيد بلا قرينة ولا ريب
ان ذلك لو تحقق لكان حقيقة شرعية لان الاضافة الى الشارع
لاختصاصه بالوضع دون الاستعمال قوله اريد التبادر في كلام
الشارع او المتشرعة اعني الفقهاء والاول مم والثاني م ولا يثبت به
الا الحقيقة العرفية بمعنى ان التبادر الذي ينفع في الاستدلال ويثبت به
الحقيقة

الحقيقة الشرعية هو التبادر في كلام الشارع وهو مم والمسلم وهو التبادر
في كلام المتشرعة لا ينفع المستدل ولا يثبت به الحقيقة الشرعية
وفيه ان مناط الحقيقة الشرعية هو التبادر في زمان الشارع
لا في كلامه اذ لا شك في كون الالفاظ التي وقع فيها النزاع
حقايق في المعاني الحادثة في زماننا وان المتبادر منها في زماننا مع
الاطلاق والتجرد عن القراين تلك المعاني بحصول الغلبة والاشتهار
الموجب للفهم ومقتضى ذلك تبادر المعاني المذكورة عندهم في كلام
الشارع ايضا لتحقق الموجب فيه غاية الامر ان صدورها عن الشارع
على القول بنفي الحقيقة الشرعية صارف عن الحمل على المعاني الشرعية
وذلك لا ينافي تبادرها من اللفظ اذ التبادر هو فهم المعنى من
مجرد اللفظ مع قطع النظر عما سواه حتى خصوصية المستعمل فيه وهذا
المعنى متى ما وجد في اللفظ استمر معه وكان موجودا بوجوده مع علم
السامع بالوضع وكونه من اهل الاصطلاح مطلقا سواء كان المتكلم
منهم او من غيرهم فان الحال في فهم المعنى لا يختلف باختلاف المتكلمين
وانما يختلف باختلاف السامعين نعم صدور اللفظ عمن ليس من اهل
الاصطلاح صارف عن الحمل على المعنى المصطلح اذ الواجب حمل اللفظ على
اصطلاح المتكلم والصرف عن الحمل ليس رافعا عن الدلالة والفهم لان الارادة
خارجة عن مفهوم الدلالة على ما سبق تحقيقه والحاصل ان الاعتبار
في ارادة المتكلم وتعيين مراده من اللفظ باصطلاحه وفي دلالة اللفظ
على المعنى بمعنى فهمه من نفس اللفظ باصطلاح السامع فاللغوي مثلا اذا استعمل
لفظ الدابة في كلامه كان المتبادر منه في العرف العام ذات القوايم الاربع
ولكن يجب حمله على مطلق ما يدب على الارض بقرينة صدوره من اهل
اللغة فان المفهوم منها عند المتشرعة معانيها الحادثة الشرعية وان كان
صدورها عن اهل اللغة صارفا عنها او معينا لارادة المعاني اللغوية منها

اما لفظ الصلوة والزكوة والصوم [illegible] عن اهل اللغة [illegible]

وحكم هذه الالفاظ فى كلام الشارع عند من نفى الحقيقة الشرعية حكمها اذا وجدت
فى استعمالات اهل اللغة يتبادر منها المعانى الحادثة ومع ذلك يتعين حملها
على المعانى الاصلية وقد ظهر من ذلك ان تبادر المعانى الحادثة
من الالفاظ الواردة فى الخطابات الشرعية امر ثابت محقق ليس للنافى
منعه ولا للمثبت التمسك به وان المناط فى النفى والاثبات ليس الا التبادر
فى زمان الشارع او المتشرعة فينبغى الترديد فيه كما فعلنا ولا يبعد ان نقال
ان منع التبادر فى كلام الشارع راجع الى منع التبادر فى زمانه وذلك
بان يكون المراد من التبادر فى كلام الشارع تبادره فى كلامه اى فى كل
زمان وتبادره فى كلامه من حيث انه كلامه وح فالاعتراض وارد على الدليل
المذكور ولا مدفع له كما لا يخفى قوله انكار التبادر فى كلام الشارع مكابرة
باللسان لما يحكم به الوجدان لا يخفى ان المعترض ان اراد بمنع التبادر فى
كلام الشارع منع تبادره عند المتشرعة كما هو الظاهر من العبارة كان الجواب
ما ذكره من ان انكار التبادر فى كلام الشارع منع تبادره عند المتشرعة
مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان وكان ما عدا ذلك اعنى حديث لغوية
وجوابه لغوا لا طائل تحته بل كان قوله غايته انك تقول ان هذا التبادر
لاجل المؤانسة فاسدا لان المعترض على هذا التقدير قد منع التبادر
من اصله فكيف يقول ان التبادر لاجل المؤانسة وهل هذا الا تناقض
وان اراد بمنع التبادر منعه فى كلامه مطلقا او من حيث هو كلامه على ما
وجهنا به الايراد كان ما ذكره بقوله فنقول هذا اعنى معلوم على تقدير
صحته هو الجواب عن الاعتراض واما قوله منع التبادر فى كلام الشارع
مكابرة فان اريد به منع التبادر المطلق فمسلم لكن المعترض لم يمنعه
على هذا التقدير فلا يتوجه عليه ذلك وان اريد به منع التبادر الخاص
فمع بطلانه قطعا مناقض لما اعترضه به من الاحتمال وايضا فاحتمال ان
التبادر لاجل المؤانسة هو اصل الاعتراض ح فكيف يكون غاية ما يقول
المعترض

~~وانكار القول بثبوت الحقيقة ... ان ...~~
المعترض غايته توجيه الكلام ان يقال انه لما كان ظاهر كلام المعترض هو المعنى
الاول بنى عليه الجواب اولا ثم لما تفطن بامكان توجيهه باحد الوجهين
المذكورين قال غايته انك تقول وحاصله ان انكار التبادر
المطلق كما هو ظاهر العبارة مكابرة ظاهرة فلا يمكن الحمل عليه وغاية
ما للمعترض ان يقول بان التبادر لاجل المؤانسة ويرجع الى انكار
التبادر الخاص فينبغى ان يكون هذا هو المراد وجوابه ان ذلك غير معلوم
الخ فتدبر قوله هذا غير معلوم لا يقال هذا خارج عن قانون المناظرة
لان المجيب مستدل فلا يكفيه التشبث بعدم العلم والاحتمال فانه وظيفة
المانع دون المستدل اذ المقصود ان عدم العلم كاف فى ثبوت هذه
الدعوى والاحتمال ليس بقادح فيها بناء على ما ذكره من ان الحقيقة
لو لم تثبت مع ذلك لزم ان لا تثبت اكثر الحقايق اللغوية والعرفية
فما ذكره ليس منع بل استدلال بكفاية الاحتمال فلا تغفل قوله لان الظاهر
انه لكثرة استعمال الشارع هذه الالفاظ فى هذه المعانى ان اراد
الظاهر استناد التبادر من زمان المتشرعة الى كثرة استعمال
الشارع بلا واسطة بحيث يكون السبب القريب فى التبادر والفهم كثرة
استعمال الشارع وحصول الغلبة والاشتهار فى زمانه فذلك مقطوع
بفساده اذ لا يتصور استناد التبادر فى زمان الى الاشتهار الحاصل
فيما بينهم فالحكم بالاول بمجرد التبادر تحكم ظاهر وان اراد ان الظاهر استناده
الى كثرة الاستعمال فى زمان الشارع على ان يكون سببا بعيدا للفهم
والتبادر فى زمان المتشرعة حيث ان الشارع لما استعمل هذه الالفاظ
فى هذه المعانى وشاع ذلك فى زمانه حتى افاد بغير قرينة تداول المتشرعة
فى استعمالاتهم تبعا للشارع واستمر الشياع الى هذا الزمان فيكون التبادر
فى هذا الزمان مستندا الى كثرة استعمال الشارع ولو بالواسطة ففيه

انه ان اريد ان التبادر فى هذا الزمان كاشف عن كثرة استعمال الشارع
دال عليه دلالة المعلول على العلة ففيه ان التبادر فى زمان المتشرعة
انما يدل على الاشتهار فى زمانهم واما ان الاشتهار فى زمانهم مسبب
عن الاشتهار فى زمان الشارع فذلك غير معلوم اذ كما جاز ان يكون
المتبادر فى هذا الزمان سببان قريب وهو الاشتهار فيه وبعيد
وهو الاشتهار فى زمان الشارع جاز ان يكون له سبب واحد من
الاشتهار فى هذا الزمان لاحتمال حدوث الاشتهار فى زمان المتشرعة
فان حصول الغلبة والاشتهار فى زمان لا يدل على حصولها فى زمان
سابق عليه وهذا ظاهر جدا وان اريد العلم بسببية الاشتهار فى
زمان الشارع للتبادر عند المتشرعة قد حصل بدليل اخر غير
التبادر ففيه ان ذلك على تقدير تسليمه كلام اخر ولا تعلق له
بهذا الاستدلال كما لا يخفى قوله والحاصل انا نقول ان التبادر
معلوم وكونه لاجل امر اخر غير الوضع غير معلوم فيحكم بالحقيقة
انت خبير بان مبنى الاعتراض على ان التبادر للوضع غير وضع
الشرع اعنى الشارع اعنى وضع المتشرعة لا على انه لاجل امر اخر غير الوضع
كما ذكره اذ لا ريب فى ثبوت الحقيقة فى الجملة والظاهر ان فى العبارة
قصورا بالحذف او الخلل والمقصود ان كون التبادر لاجل امر غير
الوضع الشرعى غير معلوم فيحكم بالحقيقة الشرعية فان قلت هذا
الدليل مقلوب عليه لانا نقول التبادر معلوم وكونه لاجل
غير الوضع العرفى غير معلوم فيحكم بالحقيقة العرفية قلت صحة الاستدلال
مبنية على كفاية الاحتمال بهذا وقد اثبتنا فى الاصل بما ذكره فى لزوم
عدم ثبوت اكثر الحقايق ولا يمكن اجراؤه فى المقلوب فتم قوله والا
لم تثبت اكثر الحقايق اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر
بواسطة امر اخر جار فى الاكثر فيه بحث لان اكثر الحقايق اللغوية
قد ثبت

قد ثبت وضعها بنص اهل اللغة وما ثبت بغيره كالتبادر وعدم صحة السلب
ولعله الاقل انما يثبت بتوسط الاصل اعنى اصل عدم النقل كما عرفت
فلا يقدح فيها كون التبادر للوضع اللاحق واما العرفية فانه احتمال ممنوع
يكفى فى اثباتها النص كما فى اللغوية ان اريد ما يعم منها
المهجورة وقصد اثبات هذا القسم منها والا فاثباتها
بنفس التبادر من دون حاجة الى توسط الاصل فان المقصود
ح ان اللفظ فى عرفنا موضوع لهذا المعنى ولا ريب فى دلالة التبادر
فى هذا العرف على كونه حقيقة فيه وهذا بخلاف التبادر فى هذه
الالفاظ فانه لا يدل على الوضع الشرعى بنفسه لاحتمال حدوث
الوضع ولا بضميمة الاصل لانه انما يثبت به الحكم فى موضع الشك اما
مع العلم بالوضع السابق فى هذه الالفاظ فلا يعقل النفى بالاصل
كيف والاصل فى هذه الصورة تاخر الحادث وبقاء الثابت كما تقدمت
الاشارة اليه ومقتضى ذلك نفى الحقيقة الشرعية الذى هو نقيض
المطلوب فقد بان الفرق واندفع الاشكال فظهر ان الاحتمال
فى الحقايق اللغوية والعرفية لا يقدح فى الاستدلال بخلاف
هذا الاحتمال هذا كله اذا كان المراد من الاحتمال الذى ذكره
احتمال كون التبادر لاجل وضع حادث اما لو اريد به احتمال
كونه لامر غير الوضع مطلقا كما هو الظاهر من كلامه سابقا ولاحقا فيتوجه
عليه ان التبادر هو فهم المعنى من اللفظ المجرد عن القرينة على ما صرحوا
به ولا يتصور كونه لغير الوضع قطعا واما فهم المراد بواسطة القرينة
فلا يسمى تبادرا فى الاصطلاح فلا يكون اللفظ محمولا عليه لان اللفظ
انما يحمل على حقيقته دون مجازه على ان التبادر هو فهم المعنى لو كان اعم
من الفهم لاجل الوضع او القرينة لكان المتعين ارادة القسم الاول منه

هيهنا القطع بكون الالفاظ حقايق في المعاني الشرعية في زمان الشارع فلا
يتصور فيها التبادر لغير الوضع كما لا يخفى ثم لو جاز ان يكون التبادر فيها لا
غير الوضع لزم بطلان التمسك بالتبادر من اثبات الحقيقة الشرعية
لان التبادر الذي هو علامة للحقيقة هو تبادر المعنى من نفس
اللفظ اذا كان مقطوعا به اما لو كان محتملا او لم يكن
من اللفظ بل القرينة فلا حجة فيه قطعا قوله والا لم يثبت اكثر
الحقايق اللغوية والعرفية قلنا نعم فان هذا الاحتمال لا يجري
في اكثر تلك الحقايق بالضرورة وان احتمل فيما لم يثبت منها
بالنص كون التبادر فيها للوضع اللاحق فتم قوله واعلم ان
هذه المسئلة قليلة الفائدة وقد يقال في بيان قلة الفائدة
في المسئلة وجها اخر وانه بعد صيرورة تلك الالفاظ حقايق
شرعية بالتعيين او الغلبة لا يستدعي حمل ما تجرد منها عن القرينة
على المعاني الشرعية الا اذا علم صدورها من الشارع بعد تحقق
احد الامرين الموجبين للحمل عليها وذلك على تقدير وجوده لا يكون
الا نادرا اذ لم تجر عادة المفسرين والرواة بنقل تاريخ نزول
الايات وصدور الروايات ولو اتفق منهم نقل التاريخ على
سبيل الندرة فلا يحصل العلم بموافقة زمان النقل والاشتهار
الا بعد العلم بتاريخ حصولهما في كل لفظ ودون العلم بذلك
كله خرط القتاد فالمسئلة قليلة الفائدة جدا بل عديمة منها
راسا والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان هذا الاشكال
انما يتوجه لو قلنا بصيرورة الالفاظ المذكورة حقايق
شرعية بالغلبة والاشتهار في زمان الشارع او بتجدد الوضع
منه بعد الاستعمال وكلاهما خلاف التحقيق في المسئلة فان مقتضى الاول
من وجوه

من وجوده الحقيقة الشرعية وهو الاستقراء الذي هو العمدة في هذا الباب
وكذا الثاني اعني الوجه المبني على حكمة الواضع ان الشارع نقل
هذه الالفاظ الى هذه المعاني وعينها بازائها من اول الامر واستعملها
فيها على وجه الحقيقة وعلى هذا فلا اشكال في الثمرة اصلا لتاخر
الاستعمالات عن الوضع فان قلت لا نسلم ان تفهيمها للمخاطبين
بها يستلزم النقل الينا فضلا لتوفر الدواعي الى ذلك قلنا لو كانت
الالفاظ المذكورة حقايق شرعية بنقل الشارع وتعيينه لوجب
تفهيمه المخاطبين بها والا لعري الوضع ولو فهمها لنقل ذلك
الينا لتوفر الدواعي الى مثله ولا نقل فيجب القول بصيرورتها
حقايق بالغلبة والاشتهار فان ذلك وضع اضطراري
لا يجب فيه التفهيم والبيان قلت لو كان التفهيم بتصريح الشارع
كان يقول لاصحابه اعلموا اني وضعت هذا اللفظ لهذه المعاني
فمتى ما وجدتموها في كلامي فاحملوها على تلك المعاني فان هذا
مما نمنع بغير دعوى توفر الدواعي اما لو كان التفهيم بتصريح الشارع
بواسطة الترديد بالقراين كما هو الشان في تعليم اللغات فلا يلزم
فيه ذلك قطعا وبالجملة فنحن نقول ان الشارع لما راى ان هذه
المعاني الحادثة التي انشاها مما يتوفر الدواعي الى التعبير عنها والدلالة
عليها لمسيس الحاجة اليها وكثرة احكامها ولواحقها وان الناس يحتاجون
في مثل ذلك الى الفاظ موضوعة يعبرون بها عن المعاني ويستغنون
بها عن مؤنة القراين وارتكاب التطويل في الكلام بذكر الاوصاف
والقيود المعينة للمراد في جميع الاستعمالات والاطلاقات وكانت بتلك
المعاني مناسبة لمعاني هذه الالفاظ في اصل اللغة نقل هذه الالفاظ من
معانيها الاصلية الى تلك المعاني الحادثة وعينها بازائها من اول الامر مريدا
للاختصار في التعبيرات مع وضوح الدلالة على المعنى المراد وحذرا من فوات

المقصود في بعض المقامات بتعذر الاطناب وتعسر الموجب لفوات الغرض
بتذكر او الاخلال بنقله وحيث ان النقل بدون تعريف المخاطبين
وتفهيمهم لم يكن محصلا للغرض ولا مثمرا للفائدة بل كان وجوده كعدمه
وكان للتعريف بالوضع طريقان احدهما التصريح به والاخر الترديد
بالقراين وكان الغالب تعريفه بطريق الترديد على ما شاهدناه من
الناس في كيفية تعليم اللغات وتعلمها وكان التصريح على تقدير
تحققه مما يتوقع بتوفر الدواعي بنقله مع انتفائه وعلمنا ان الشارع
عرف الوضع للمخاطبين بتلك الالفاظ بطريق الترديد بالقراين دون
التصريح وقد ظهر لنا جميع ذلك بالاستقراء الذي هو الطريق المالوف
والمنهج المعروف من تحصيل المطالب الوضعية واثبات القواعد
الادبية كما مر مرارا وح فلا اشكال في المسئلة ولا في ثمرتها اذ الاشكال
انما يتوجه على تقدير التصريح بالوضع والنص عليه من الشارع
او القول بان تلك الالفاظ مجازات اشتهرت في زمانه فافادت
بغير قرينة ونحن لا نقول بشيء من ذلك الثاني ان الالفاظ
المجهولة التاريخ محكوم عليها بالتاخر عن زمان الوضع لانها حادثة
والاصل في الحادث التاخر لا يقال كما ان اللفظ حادث فكذلك الوضع
فاصل تاخر اللفظ عن الوضع معارض باصل تاخر الوضع عن صدور
اللفظ ولا ترجيح فيجب التوقف فان اصالة تاخر الحادث انما تجري
في الحادث المجهول التاريخ وزمان الوضع وان كان مشتبها من حيث
المبدا لكن بثبوت الوضع في اواخر زمن الشارع بحيث يتسع لصدور
كثير من الروايات الواردة عنه ثم مقطوع به على القول بثبوت
الحقيقة الشرعية فيمكن القول بان الاصل تاخر الصدور الى ذلك
الزمان بخلاف العكس الثالث اجماع العلماء على ان هذه الالفاظ
مع تجردها عن القراين اما محمولة باسرها على المعاني الشرعية او اللغوية
فان القائلين

فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول والنافين
لها اتفقوا على الثاني فالقول بان بعضها محمول على الشرعي وبعضها
خلاف الاجماع كما يقتضيه توسط الوضع لا يقال الواجب مع الجهل
بتاريخ الصدور والوضع كما هو المفروض هو الحمل على المعنى اللغوي
لكونه الاصل فلا يلزم التفصيل المخالف للاجماع لان الاجماع منعقد
على ان الواجب حملها على احد المعنيين لاجل الوضع له والحمل بمقتضى
الاصل يغايره قطعا وان لم يكن منافيا للاجماع على اصل الحمل
ويمكن تقرير الاجماع بوجه اخر وهو ان العلماء اتفقوا على ان
المراد من هذه الالفاظ باسرها في نفس الامر اما المعاني الشرعية
او اللغوية والقول بتوسط الوضع بين الاستعمالات يقتضي
التفصيل فيها بحسب نفس الامر وبوجه اخر وهو ان القائلين بثبوت
الحقيقة الشرعية اتفقوا على حمل الالفاظ باسرها على المعاني الشرعية
والنافين لها اتفقوا على حملها باسرها على المعاني اللغوية فالقول
بالحقيقة الشرعية مع الحمل على اللغوية في الجميع او البعض خلاف الاجماع
فان قيل ان اريد ان مثبتي الحقيقة الشرعية يحملون الالفاظ باسرها
على المعاني الحادثة وان كان صدور بعضها عن الشارع سابقا
على الوضع فذلك باطل اذ المفروض انه لا سبيل للحمل عليها مع سبق الوضع
وهو منتف على هذا التقدير فكيف يستدل عليه بالاجماع وان اريد
انهم يحملونها عليها لسبق الوضع في جميع الاستعمالات ففيه ان ذلك
لو تم فهو الحجة فاي فائدة في الاجماع قلنا نختار الثاني وفائدة
الاجماع في صورة الشك في سبق الوضع فان التمسك بالاجماع ممكن
معه لانه انما يتوقف على امكان السبق بخلاف الاحتجاج بالسبق فانه
لا يتم الا مع العلم به كما لا يخفى قوله اذ صيرورة هذه الالفاظ حقايق
في معانيها الشرعية في كلام الائمة الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين

مما يبعد النزاع فيه غاية البعد وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد
ان صيرورة هذه الالفاظ حقائق في اوائل زمان الائمة ع اعني
الزمان المتصل بزمان الشارع مما يبعد النزاع فيه غاية البعد
ففيه ان ذلك مما لا بعد فيه اصلا بل الظاهر ان النزاع فيه قريب
جدا فان حكم الزمان المتصل بزمان الشارع في العلم بتحقق الوضع
الحادث وانتفائه حكم زمان الشارع من دون فرق فالشك في
زمان الشارع يستلزم الشك فيه والقطع فيه يستلزم القطع في
زمان الشارع وكيف يمكن القول بان هذه الالفاظ كلها كانت
حقائق في معانيها الاصلية واستمرت على ذلك الى اخر زمان النبي ص
ثم انها باسرها صارت حقائق في المعاني الحادثة بعد وفاته ص بلا
فصل مع انحصار الوجه في صيرورتها حقائق في معانيها الاصلية
في الغلبة والاشتهار فان احدا لم يدع الوضع التعييني في هذه
الالفاظ في زمان المتشرعة ومعلوم ان الغلبة مما يختلف الحال
فيها بالقياس الى الالفاظ فان تحققها في الالفاظ المتكررة
الكثيرة الدوران على الالسنة المقتضي على حصولها فيما اليسير
بالضرورة فلا يمكن الحكم بحصولها في الجميع في اول زمان المتشرعة
دفعة نعم لو قيل بصيرورتها حقائق بعد زمان الشارع بواسطة
النقل والتعيين امكن القول بثبوت الوضع في جميعها في زمان
واحد لامكان حصول النقل فيه لكن قد عرفت ان ذلك مما لم
يقل به احد في وضع هذه الالفاظ ولو قيل به فغايته الامكان
وهو لا يستلزم الوقوع ولو اتفق الوقوع فمن اين انه في اول
زمان الائمة ع لا في غيره فالحكم بصيرورتها حقائق فيه كما
هو المدعى لا وجه له اصلا وان اراد ان صيرورة هذه الالفاظ
حقائق في زمان الائمة ع في الجملة بمعنى عدم بقائها على معانيها الا
في مجموع

في مجموع زمانهم ع مما يبعد النزاع فيه فذلك مسلم اذ لا ريب في استبعاد الحكم
ببقاء الوضع اللغوي في تلك المدة الطويلة مع انتشار المسلمين واشتهار
الاحكام فيما بينهم غاية الاشتهار لكن ذلك لا يجدي في قلة الفائدة
في هذا الخلاف لعدم العلم بتعيين زمان الوضع على هذا التقدير
فلا يعلم ان الحديث الوارد عنهم هل ورد قبل الوضع او بعده ولكن
حصل العلم بالتأخر في بعض الاخبار نحو ما ورد عن الجواد والهادي
والعسكري ع فذلك لا يجدي نفعا فيما هو بصدده لان هذا البعض
لا يفي بجميع الاحكام قطعا فلا يحصل الاستغناء به عن الايات و
الاخبار النبوية حتى يلزم قلة الفائدة في هذا النزاع وان اراد
ان صيرورتها حقائق في زمان انتشار احاديث اهل البيت ع اعني زمان
الباقر والصادق ع ومن بعدهما من الائمة الاطهار ع مما يبعد النزاع
فيه غاية البعد ففيه بعد تسليم ان النزاع في هذا بعيد غاية
البعد انا لا نسلم الاستغناء بما ورد عنهم بعد الوضع عن الايات
القرانية والاخبار النبوية وما ورد عنهم قبل الوضع كالاحاديث
المروية عن امير المؤمنين والحسنين وعلي بن الحسين ع فصيرورة
الالفاظ حقائق في ذلك الزمان لا يقتضي قلة الفائدة في الخلاف
المذكور كما ادعاه وايضا لو اريد هذا المعنى لوجب ان يقال ان صيرورة
هذه الالفاظ حقائق في زمان الباقر والصادق ع ومن بعدهما من
الائمة ع مما يبعد النزاع فيه غاية البعد واستقلال القران والاحاديث
النبوية ص والاخبار المروية عن امير المؤمنين ع والحسنين ع وعلي بن
الحسين ع بحكم مما لا يتحقق بدون نص عن الباقر والصادق ع ومن
بعدهما من الائمة ع على ذلك الحكم واما ما ذكره المص فلا يكاد يستفاد
منه هذا المعنى بوجه فحمله عليه غير مستقيم واما ثانيا فلان ما ذكره من عدم
استقلال الكتاب والسنة النبوية بشيء من الاحكام الشرعية مجرد دعوى

لا شاهد لها ولا برهان عليها بل الذي يقتضيه الخوض في الكتب الاستدلالية
والتفاسير سيما ما يختص منها بشرح ايات الاحكام بطلان تلك الدعوى
فان منها ما استنبط المفسرون والفقهاء من الايات القرانية والاحاديث
النبوية احكاما جمة يستقل بافادتها الاصلان المذكوران كما لا يخفى
على من اجاد النظر في ذلك المضمار وخاض في معابر لجج البحار بل لا ريب
ان كثيرا من اصول الشريعة وقواعدها المحكمة وضوابطها المتقنة
ماخوذ من هذين الاصلين مستنبط من تينك الدليلين ولولا
مخافة الاطناب والخروج عن وضع الكتاب لاوردنا في المقام ما يشد
اعضاد هذا الكلام ولكن في الارشاد كفاية والله ولي التوفيق
والحاصل بعد تسليم ذلك ولكن لا يلزم من عدم استقلال الكتاب والسنة
بدون نص من الائمة ع جواز الاستغناء عنهما في استنباط الاحكام
اذ الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي وابتناء
ذلك بتتبع الادلة كلها بقدر الوسع والطاقة مع بذل الجهد في تحصيل
المراد منها كما لا يخفى انتهاء اه نعم والكتاب والسنة هما عمدة في اصول
الادلة الشرعية فلا يسوغ الاستغناء عنهما قطعا كيف وقد ورد
الامر بالتمسك بهما وعرض الاحاديث المروية عن الائمة ع في الاخبار
المستفيضة بل المتواترة نحو ما رواه الفريقان بعدة طرق عن النبي ص
انه قال اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابدا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي وما روي عن الائمة ع في عدة روايات
ان كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وان ما خالف الكتاب والسنة
فهو مردود وان الله وجاء به فهو اولى به وما روي من ان على
كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه
وما خالف كتاب الله فدعوه وان ما خالف كتاب الله فهو زخرف
او فاضربوه عرض الحائط الى غير ذلك من المضامين الواردة في الروايات
التي لا تحصى

التي لا تحصى والتمسك بالكتاب والسنة وكذا العرض عليهما لا يعقل بدون
العلم بمدلولات الالفاظ التي اشتملا عليها فمع الخلاف والاشتباه كما في
هذه الالفاظ لا بد من تحقيق الحال ليتاتى معه العرض والاستدلال
فالاحتياج الى المسألة ثابت قطعا ولا غناء للفقيه عنها اصلا
هذا كله على القول بحجية خبر الواحد وجواز تخصيص الكتاب والسنة
القطعية به واما على القول بانتفاء حجيته مطلقا او مع معارضة الدليل
القطعي كما ذهب اليه جمع كثير من الاصوليين فهذا البحث ساقط من
اصله اذ الحاجة الى المسألة ضرورية على هذا التقدير كما لا يخفى واما
ثالثا فلانا لو سلمنا ان عدم استقلال الكتاب والسنة يستدعي
عدم الحاجة اليهما في استنباط الاحكام على ما ذكره فلا ريب في ان
هذا الاستدلال ليس امرا ضروريا جليا لا يمكن خفاؤه على الاصولي
الباحث عن المسألة والرجوع فيه الى من يدعي ذلك تقليد في مبادي
الاصول الاجتهادية وليس بجائز كالتقليد في اصل المطالب وتحصيل
العلم به بطريق التتبع مع مخالفته وضع التحصيل في ترتيب المطالب
على المبادي اصوب بكثير من تحمل كلفة تحقيق هذه المسألة و
مع الاقتصار فيها على ما هو مذكور في زبر القوم فبحث الاصولي
عنها مستحسن قطعا بل واجب مع تعذر العلم بعدم الاستقلال
ان فرض انتفاء الفائدة فيها في الواقع فتدبر واعلم ان عبارة المص
هذه يتوجه عليها مناقشات الاولى قوله ان صيرورة هذه الالفاظ
حقائق في كلام الائمة ع مما يبعد النزاع فيه فان صيرورتها حقائق
في كلامهم انما يتصور على القول بنفي الحقيقة الشرعية فلا يبعد في هذا
النزاع بل لا استقامة لهذا الكلام خصوصا ممن قال بثبوت الحقيقة
الشرعية فينبغي له تبديل الصيرورة في العبارة بالكون او الثبوت بان
يقول او كون هذه الالفاظ حقائق او ثبوت الوضع فيها في كلام

الائمة عليهم السلام فيها بعد النزاع فيه الخ الثانية قوله ره استقلال القرآن والاخبار النبوية
الخ مقتضى مفاد هذه العبارة ان عدم استقلال القرآن والاخبار
النبوية بالاحكام الشرعية يوجب الاستغناء عنهما باحاديث الائمة
وليس كذلك اذ الاستغناء عنهما انما يحصل باستقلال احاديث
الائمة عليهم السلام لا بعدم استقلال ذينك الدليلين كما هو واضح فالاولى
استقلال الاحاديث الواردة عن ائمتنا عليهم السلام بافادة الاحكام الشرعية
فلا حاجة معها الى العلم بمدلولات الكتاب والسنة النبوية او
يقال ان ذلك انما يتجه ان لو كان المراد بالاستقلال الكتاب والسنة
المنفي في كلام المصنف استغنائهما عن انضمام ما يتم به الاستدلال وليس
كذلك بل المراد من استقلالهما بالحكم قيام انحصار دليل الحكم فيهما بمعنى انتفاء
دليل آخر على الحكم سواهما وح فلا ورود لهذه المناقشة الثالثة قوله
بدون نص عن الائمة عليهم السلام فان المفهوم من نفي استقلال الكتاب والسنة بالحكم
الشرعي بدون نص الائمة عليهم السلام ثبوت الاستقلال مع النص ولا معنى له
مطلقا سواء اريد بالاستقلال معنى الاستغناء عن الضميمة او الانحصار
فان الاستقلال المنفي بدون النصوص باحد المعنيين لا يعقل ثبوته
معه قطعا فالاولى اسقاط هذا القيد والاكتفاء بما تقدم فانه
تام في معناه والامر في ذلك هين قوله والاخبار النبوية المنقولة
من غير جهة الائمة عليهم السلام لعل الوجه انما قيد الاخبار النبوية بذلك لان الاخبار
النبوية المنقولة من جهة الائمة عليهم السلام عين الاخبار المروية عنهم عليهم السلام في
وجوب الحمل على المعاني الشرعية بناء على ان الائمة عليهم السلام انما يقصدون
في نقلهم احاديث النبي صلى الله عليه وآله بيان الاحكام الشرعية لا مجرد النقل والرواية
على ما هو شأن الرواة وهو في حيز المنع فان من الجائز ان يكون المقصود
نقل كلام النبي صلى الله عليه وآله وروايته بلفظه المخصوص الذي نطق به ولو سلم فبيان
الحكم بكلامه صلى الله عليه وآله يتبع اصطلاحه دون اصطلاح غيره الا اذا كان الحديث
منقولا

منقولا بالمعنى او مشتملا على قرينة تدل على ارادة العرف الحادث فانه يجب حمله
ح على عرف زمانهم عليهم السلام لكن مع ذلك لا يبقى فرق بين المنقول من جهتهم
او المنقول من غير جهتهم فان المنقول من غير جهة الائمة عليهم السلام يتعين
حمله على العرف الحادث ايضا مع وجود القرينة او ارادة النقل بالمعنى
والتفرقة بين المنقول من جهتهم وغيره على ما يشعر به كلام المصنف
لا وجه لها يعتد به ولنختم الكلام في هذا المرام بايراد ابحاث مهمة
تنبئ عن مطالب جمة الاول اختلفوا في الفاظ العبادات كالصوم
والصلوة والحج والزكوة وغيرها فقيل انها اسماء للصحيحة اي الماهيات
المجمعة لشرائط الصحة وان اطلاقها على الفاسدة لمشاكلة الصحيحة في
الصورة وهو مختار اكثر المحققين وقيل للاعم من الصحيحة والفاسدة
والاول هو الاصح لنا تبادر الصحة منها عند الاطلاق وكذا صحة سلب
الاسم عن الفاسدة وان العبادات باسرها متعلقات طلب الشارع
وامره ولا شيء من الفاسدة كذلك وانا نعلم قطعا ان للعبادات اجزاء
معتبرة فيها يتالف منها ماهياتها ولو كانت اسامي للاعم لصح اطلاقها
مع فقدها فيلزم انتفاء الجزئية وتحقق الكل بدون اجزائه وكلاهما
باطل بالضرورة وان الظاهر من قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا
بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام انتفاء الماهية بانتفاء
الامور المذكورة فلا يتحقق مع الفساد والحمل على نفي الصحة تاويل
لا يرتكب الا لدليل وقد وجد في مثل لا نكاح الا بولي ولا طلاق الا
بشهود ولا عتق الا في ملك فوجب ارتكابه فيه بخلاف ما نحن فيه
وايضا فان العبادات امور توقيفية لا تعرف الا من قبل الشارع ولو
كانت اسامي للاعم لما كانت كذلك لان المرجع فيها ح الى العرف دون الشرع
وليس المراد من قولهم العبادات اسماء للصحيحة ان الصحة ماخوذة في مفهوماتها
وداخلة في معانيها بل المراد انها اسماء للماهيات المخصوصة التي اذا وجدت في الخارج
كانت صحيحة فلا يرد ان الصحة والبطلان من عوارض الوجود الخارجي لا من صفات

الماهيات لكنا لا نريد انا نقطع ان المفهوم من لفظ الصلوة مثلا ليس الا الاركان
المخصوصة واما الصحة فلا يستفاد منه اصلا وحجة القول بانها اسماء للاعم
كثرة استعمالها في الفاسدة واتصافها بالصحة والفساد وانقسامها
اليهما وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص
واعلم ان المقصود من هذا البحث تعيين المعنى المراد من الفاظ العبادات
المستعملة في خطاب الشرع مع قطع النظر عن كونه حقيقيا او مجازيا
وهذا مما يتاتى فيه النزاع من كل من المثبتين للحقيقة الشرعية والنافين
لها فان النافي لا ينكر اصل المعاني الشرعية الحادثة بعد الالفاظ
بل غاية ما يدعي ان الشارع استعملها فيها على سبيل المجاز دون الحقيقة
فيتاتى منه النزاع في ان تلك المعاني التي استعمل الشارع فيها هذه
الالفاظ هي الماهيات المعتبرة المستجمعة لشرائط الصحة او الاعم منها
ومن الفاسدة غاية الامر ان نزاع المثبتين في تعيين المعنى الحقيقي
ونزاع النافين في تعيين المعنى المجازي واما اصل التعيين فمما
يعتبر الجميع تحقيق الحال عند كل من الفريقين وبه يظهر ان قولهم
في تحرير الخلاف في المسئلة ان الفاظ العبادات اسماء للصحيحة او
الاعم ان النزاع في تعيين المعنى الحقيقي لها لان المتبادر من الاسم
هو اللفظ الموضوع ويمكن توجيهه بالحمل على عرف المتشرعة فان تعيين
المعنى العرفي يستلزم تعيين الشرعي والظاهر ان تحرير النزاع بهذا الوجه
انما هو من المثبتين بناء على اصلهم من القول بالحقيقة الشرعية
ثم اشتهر ذلك بين الاصوليين فصار منشاء للاشتباه فتبصر الثاني
قد سمعت قول الفقهاء في تحديد الفاظ العبادات والمعاملات
انها في اللغة او العرف كذا او في الشرع كذا وعليه سؤالان الاول ان
هذا انما يصح على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فان النافي لها
لا يثبت لتلك الالفاظ معنى سوى معانيها اللغوية والعرفية والثاني ان
الفاظ المعاملات كلها او اكثرها باقية على معانيها الاصلية غير منقولة
في الشرع الى معاني اخر حادثة كالعبادات ولذا تراهم يقولون ان العبادات
توقيفية

توقيفية دون المعاملات ويرجعون في تحقيق معنى مثل البيع والاجارة
والصلح والهبة والوديعة والعارية الى اهل اللغة والعرف ومع
ذلك فكيف يصح منهم القول المذكور في هذه الالفاظ والامر في
الاشكال الاول هين اذ الظاهر ان الاختلاف بين فقهائنا في ثبوت
الحقيقة الشرعية وان المخالف في ذلك شرذمة من الاصوليين
وفقهاء العامة فكلامهم هذا جار على مقتضى مذهبهم ولا اشكال
فيه وقد اجيب ايضا باحتمال ان يكون المراد بيان المعاني الشرعية
لتلك الالفاظ حقيقة كانت او مجازية وفيه انهم كثيرا ما يصرحون
بانها حقيقة في كذا شرعا فلا يستقيم الحمل المذكور واما الثاني
فقد يجاب عنه بان المراد تحديد المعاملات بحسب عرف المتشرعة
دون الشارع او تحديد المعاملات الشرعية اي المعاملات
الصحيحة شرعا وهي التي يترتب عليها الاثار والاحكام الثابتة
في الشرع او المراد الكشف عن المعاني الاصلية للمعاملات بخواصها
الشرعية فالبيع اللغوي الشرعي مثلا واحد بالذات يختلف بحسب الاعتبار
فهو من حيث انه متصور بالوجه المعروف من اللغة لغوي ومن حيث
انه متصور بالوجه الشرعي شرعي ويتوجه على الاول مضافا الى ما فيه
من التعسف الشديد ان قولهم هو لكذا شرعا كالنص في ارادة المعنى
الشرعي على انهم كثيرا ما يقع بينهم التشاجر في هذه الحدود ولو كانت امورا
اصطلاحية محضة لما وقع ذلك اذ لا مشاحة في الاصطلاح فان نقل
هذه الالفاظ عن معانيها الاصلية الى ما ذكروه في تلك التعريفات
والحال انه مما لا يترتب عليه اثر شرعي او كان ذلك اصطلاحا منهم لا من
الشارع ولا فائدة تعود اليهم في تحرير المسائل وتقرير المطالب كما في
اصطلاحاتهم واصطلاحات غيرهم من ارباب العلوم والصنائع فان تحرير
المطالب الفقهية لا توقف له على هذه الاصطلاحات كما لا يخفى وعلى الثاني

انه لو كان المقصود تحديد المعاملات الصحيحة لوجب استقصاء شرائط الصحة في تعريفاتها مع انهم لم يتعرضوا فيها الى القليل منها مثلا قالوا البيع نقل الملك من مالك الى اخر بعوض معلوم فاقتصروا في تعريف البيع على معلومية العوض التي هي من شرائطه ولم يتعرضوا لباقي الشرائط كمعلومية العوض وكمال المتعاقدين وتراضي الطرفين وطهارة العوضين واشتمالها على نفع محلل منفعة للعقلاء وان يكونا مقبوضين في الصرف غير متفاضلين مع التجانس الى غير ذلك من شرائط البيع وكذا ما ذكروه في تعريف الاجارة والجعالة والضمان والحوالة والعارية والوديعة وغيرها من العقود والايقاعات فانهم قد اقتصروا في جميع على البعض ولم يتعرضوا في شيء منها للجميع ولو كان المقصود تعريف المعاملة المستجمعة لجميع شرائط الصحة لم يجز ذلك قطعا وعلى الثالث اي الغالب تفارق المعنيين اللغوي والشرعي بحسب الصدق في اما من الجانبين او من جانب واحد ولو كان المقصود من الحدود المذكورة الكشف عن المعاني الاصلية بخواصها الشرعية لتصادق المفهومات دائما ويمكن ان يقال انه لما كان الغالب في المعاملات تشارك بعضها البعض في بعض الصفات كاشتراك البيع مثلا مع الهبة في نقل ملك العين ومع الاجارة في النقل بعوض وكاشتراك الاجارة مع الجعالة في استحقاق العوض بازاء ومع النكاح من التسلط على المنفعة على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والاجارة والابراء بحسب اختلاف محله وكان الواجب تمييز بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفة عليه تصدى الفقهاء لتعريف المعاملات على وجه يحصل به التمييز في الجملة ومن المعلوم ان التمييز بوجه ما لا يوجب ان يكون بالجنس والفصل المنوقف لماهياتها المعلومة في العرف او اللغة بل من الجائز حصوله باعتبار شرائطها ولا يفتقر ايضا الى التعرض لجميع تلك الشرائط بل يكتفي في ذلك بما يحصل به التمييز ولو شرطا واحدا

واحدا ولذا ترى انهم في بعض المعاملات لا يتعرضون لشيء من الشرائط الشرعية وانهم يقتصرون في بعضها على شرط واحد وربما ذكروا شروطا متعددة بحسب الحاجة اليها في التمييز وبالجملة فمقصد الفقهاء بما ذكروه في تعريف المعاملات ليس الا تعريف بعضها عن بعض بوجه ما من الوجوه وهذا امر يختلف من حيث الاستغناء عن الشروط والاحتياج اليها وكذا باعتبار الوحدة والتعدد وح فلا يرد انه ان كان المقصود من تعريف المعاملات شرح مفهوماتها الاصلية فلا وجه للتعرض للشرائط اذ لا دخل لها في تحقيق تلك المفهومات وان كان المقصود منها تحديد المعاملات المستجمعة لشرائط الصحة فلا وجه لعدم التعرض للشرائط في تعريف بعض المعاملات والاقتصار على بعضها في بعض اخر بل الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع في جميعها وان كان المقصود ذكر الاصطلاحات الشرعية فهو مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ البيع مثلا في عرف المتشرعة ليس الا معناه المعروف ووجه الاندفاع ان المقصود من التعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد منها تمييز المعاملات بعضها عن بعض على الوجه الذي قررناه فلا اشكال فان قلت هب ان المقصود من تلك الحدود تمييز المعاملات بعضها عن بعض على ما ذكرتم فما الوجه في الحكم بانها معان الشرعية مع عدم اشتمال بعض منها على شيء من شروط الصحة كما اعترفتم به واشتمال ما وجد غير ذلك على غيرها من مقدمات المعنى الاصلي وليس فيها ما يكون شرعيا بجميع اجزائها في المعتبرة فيها اجناسا وفصولا ولو كان فلا ريب في ندرته وليس الغرض من هذا الكلام تصحيح مثله قطعا قلت المراد بالشرعي هنا في مقابل المعنى الموقوف على الشرع في الجملة ويقابله اللغوي والعرفي اعني ما لا يتوقف على الشرع اصلا فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتمال على شيء من المفهومات

اللغوية والعرفية نعم يقدح فيه عدم اشتماله على غيرها من المعاني الشرعية ولم يوجد في كلام القوم اطلاق الشرعي على مثل ذلك حتى يتوجه النقض كيف ولا يستقيم فيه القول بانه لغة كذا وشرعا كذا فانه انما يصح مع تغاير المعنيين وهما متحدان في هذا الفرض فان قلت قصد التمييز في تلك الحدود يقتضي ذكر شرائط الصحة باسرها وبدونه لا يتميز صحيح المعاملة عن فاسدها ولا عن فاسد غيرها وهذا لا يقتضي الا ذكر جميع شرائط الصحة كما لا يخفى فان قلت الحدود في هذه التعريفات ان اعتبر فيه قيد الصحة انتقضت الحدود باسرها طردا بدخول المعاملة الفاسدة التي لم تخرج بما ذكروا فيها من شرائط الصحة والا انتقضت الحدود عكسا بما يخرج به قلت نختار الاول ونلتزم ان هذه الحدود وكلها تعريفات بالاعم ولا محذور في ذلك فان التعريف بالاعم اذا كان مقصودا غير الاخص عما عدا ذلك الاعم غير عزيز فان قلت المعاني المفهومة من الالفاظ المعاملات لغة وعرفا مفهومات متباينة لا تصادق فتمايز بينها فهي متمايزة بانفسها ولا حاجة في التمييز الى ايراد الشرائط الشرعية قلت تباين المعاملات باسرها ليس امرا بينا ولا مبينا فهو في حيز المنع ولئن سلم فربما كان العدول الى شرائط الصحة لصعوبة التمييز بنفس الماهية وان كانت معلومة بالاجمال فان الشرع قد يكشف عن اللغة والعرف في مقام الاشتباه وعروض الشك والالتباس ولو سلم فهذا طريق وذلك طريق اخر وتعيين الطريق ليس من دأب المحصلين هذا ما تيسر من الكلام في هذا المقام وهو بعد محل نظر وتأمل الثالث قد عرفت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على المعاني المفهومة منها حال الصدور وان المناط في تحصيل مراد الشارع فهم المخاطبين لا غير واللازم من ذلك وجوب تحصيل فهم المخاطب على من لم يحضر الخطاب

والطريق الى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب يسر ولا تعسر علينا بحق محمد وعترته الطاهرين

والطريق اليه انه اذا كان اللفظ الوارد في الخطاب مما ثبت فيه الوضع الشرعي فان الواجب فيه الحمل على الحقيقة الشرعية قطعا واما اذا لم يثبت له الوضع الشرعي اما للعلم بثبوته من اصله على القول به او لانتفائه في المورد المعين بخصوصه فان ثبت له في زمان الصدور معنى عرفي تعين الحمل عليه ان كان عاما او خاصا مع كون المتكلم والمخاطب كلاهما من اهل اصطلاح واحد والا ففي ترجيح عرف المتكلم او المسؤول عنه مع انتفاء القرينة المعينة للمراد خلاف فقيل بالثاني وهو الاظهر لا لان الحمل على عرف السائل يقتضي التجوز في اللفظ كما توهم فان ذلك من باب التبعية في الاستعمال كما في العربي يتكلم بالعجمية او بالعكس فليس من المجاز في شيء بل لان عادة الناس قد استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح غيرهم في محاوراتهم الا لقصد التعلم ولضرورة التفهيم والبيان وقيل بالاول لان الغرض الاصلي في خطابات الشارع بيان احكام الشريعة وهو انما يحصل اذا اجري الكلام على اصطلاح المخاطب لا بما لا يعرفه ولما ورد ان النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام كانوا يكلمون الناس بما يعقلونه والمخاطبة بغير اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما يعقله المخاطب وفيه ان ذلك لو سلم فانما يقتضي الحمل على اصطلاح المخاطب مع جهله بالحال وتوهمه وحدة الاصطلاح واما مع العلم فالبيان في حقه متحقق لا مع القرينة او علمه بعادة النوع او الشخص والمفروض انتفاؤهما هنا وقد يقال ان العبرة في تعيين العرف في بلد السؤال اما مطلقا او مع موافقته عرف السائل والمسؤول فان عرف من عرف المخاطب خصوصا مع موافقته عرف احد المخاطبين ويتوجه عليه منع هذه الدعوى ان اريد بها اقتضاء العادة بالمراعاة وجلالتها على المدعى ان اريد بها حجة الاتفاق وتحقيق المقام انه اذا اختلف في معنى لفظ حتى وجد له معان متعددة فللمتكلم ان يستعمله في تلك المعاني سواء

المسئلة في بيان اختلاف العرفين

اذا علم المخاطب اصطلاح المتكلم واحدا واما اذا علم المخاطب تعدد الاصطلاح فانه لا يفهم المراد الا من القرائن

وافق عرفه او عرف المخاطب وخالفهما معا بان يكون موافقا لعرف البلد فالثالث
ولا اشكال في صحة هذه الاستعمالات ولا في كونها على وجه الحقيقة اذا كان
المصحح وضع اللفظ للمعنى دون العلاقة بينه وبين الموضوع له وكذا لا اشكال
في توقف الاستعمال المخالف لعرف المتخاطبين وعرف بلد الخطاب على وجود
القرينة المعينة للمراد لانها واضح وانما يتعين الحمل على احد الثلثة
انما الكلام اذا دار الامر بينها ولم تكن هناك قرينة تقتضي التعيين
فنقول المتخاطبان اما ان يكونا عالمين بتعدد الاصطلاح او
جاهلين به او المتكلم عالما والمخاطب جاهلا او بالعكس وعلى تقادير
العلم فاما ان يكون العالم بالتعدد عالما بحال اللفظ او جاهلا به
وينبغي القطع بتعيين عرف المتكلم مع جهله بالتعدد مطلقا وكذا التعيين
عرف المخاطب مع جهله وعلم المتكلم بحقيقة الحال اذا كان المقام مقام
البيان وكان المتكلم حكيما وبقي ما عدا ذلك محتملا لوجوه الاول
تقديم عرف المتكلم الثاني تقديم عرف المخاطب الثالث تقديم عرف
الخطاب الرابع تقديم عرف المتكلم اذا وافق عرف بلد الخطاب
والا فعرف المخاطب الخامس تقديم عرف المخاطب اذا وافق عرف
البلد والا فعرف المتكلم السادس تقديم العرف الموافق لاصطلاح
البلد مطلقا سواء كان عرف المتكلم او المخاطب السابع تقديم عرف البلد
الا اذا خالف عرف المتكلم والمخاطب جميعا الثامن تقديم عرف البلد
الا اذا خالف عرف المتكلم التاسع تقديمه الا اذا خالف عرف المخاطب
العاشر التوقف في جميع ذلك الى ان يدل على التعيين دليل والاظهر
تقديم عرف المتكلم مطلقا سيما اذا وافق عرف بلد الخطاب والوجه
فيه ظاهر مما قلناه واذا ثبت للفظ عرف في زمان الصدور وعلما
اذا لم يثبت لذلك فان توافق العرف واللغة فلا اشكال في الحمل
وكذا لو حصل الشك في الوحدة والتعدد فان الاصل اتحاد الوضع
ما لم يدل دليل على خلافه ولذا لو علم التعدد مع تعيين مبدأ النقل
ومعلوميته

ومعلوميته تاريخ الصدور فانه يحمل على اللغة مع السبق وعلى العرف
مع اللحوق بل لا يبعد الاكتفاء في تعيين المعنى باحد الامرين
من تعيين مبدأ النقل ومعلومية التاريخ فان الاصل
تأخر المجهول عن المعلوم واما اذا تعدد المعنى ولم يعلم مبدأ
النقل ولا تاريخ الصدور فقد اختلفوا في الترجيح على نحو
اختلافهم في الحقيقة الشرعية فمنهم من قدم اللغة تمسكا بالاصل
في محل الشك ومنهم من قدم العرف بدليل الاستقراء فان
تتبع الخطابات كاشف عن ان طريقة الشارع هي طريقة العرف
في المخاطبات والمحاورات دون اللغة والمراد من اللغة ههنا
ما ثبت قبل الشرع ولم يعلم الهجر في زمان الشارع اصليا
كان او طارئا ومن العرف الطارئ الذي لا يعلم تأخره
عن زمان الشارع باقيا كان او مهجورا فيخرج عن محل النزاع
ما علم الهجر قبل زمان الشارع وكذا ما علم تجدده بعد زمانه
فان حمل الخطابات الشرعية على احدهما في المعنيين قطعي
وربما يتوهم من اطلاق كلامهم في هذا المقام ان النزاع واقع
في كل ما خالف العرف زمانا من المعاني المثبتة في اللغة ويقتضي
ذلك تقديم اللغة المهجورة قبل الشرع على القول بترجيح اللغة
والعرف المتجدد بعده على القول بترجيح العرف وفساده
غني عن البيان وينبغي ان يعلم ان الحال في المعاني المثبتة في
كتب اللغة تختلف من حيث كونها معاني اصلية باقية او مهجورة
او مشكوكا فيها وبحسب الاعتبار يختلف الحكم فيها من حيث الاتحاد
مع العرف والمباينة له ومن حيث النقل جملة مع فرض المباينة او الندرة
عنه ومن حيث القطع بحكم او الظن به فان علم حقيقة الحال بالرجوع
الى كتب اللغة او غيرها فلا اشكال في صفة المعنى وحكمه والا فالظاهر
تقديم اللغة مع المغايرة لوجوه الاول ان المتبادر من قول اللغوي هذا

اللفظ موضوع لكذا كونه حقيقة فيه بحسب عرفه المتأخر عن زمان الشارع
فيجب ان يكون حقيقة فيه قبل ذلك ايضا والا لزم النقل المخالف للاصل
الثاني لو كان الوضع المثبت في كلامهم وضعا مسبوقا بوضع اخر مهجور
لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجره وحيث وجب الوضع المثبت
وتجدده ففي عدم التعرض لذلك دلالة على اتحاد الوضع كما لا يخفى
على العارف بطريقة القوم الثالث ان اكثر المعاني المذكورة في كتب
اللغة لغات باقية مستمرة واما المهجورة فهي قليلة بالنسبة اليها
ولا ريب ان المظنة مع الكثرة والغلبة الرابع ان الغرض الاصلي
من تدوين اللغة وجمعها وتأليفها هو ان يكون الكتب المؤلفة فيها
مرجعا للعلماء في فهم الكتاب والسنة وحل ما فيهما من الالفاظ
الغريبة واللغات المشكلة كما يعلم من تصريحات القوم وتلويحاتهم
ومقتضى ذلك كون المعاني المثبتة فيها هي المعاني المفهومة منها
حال صدور الخطابات الشرعية فان الغرض المذكور انما
يتأتى بذلك الخامس لو كان هذا المعنى مسبوقا بوضع اخر مهجور
لوجب نقله عنه ايضا لكونه معنى عرفيا بالنظر الى المعنى الاول
وقد سبق ان طريقة الشارع في مخاطباته ومحاوراته هي طريقة
العرف دون اللغة وكيف كان فينبغي القطع بتقديم المعنى اللغوي
اذا كان المثبت له احد اللغويين الذي جرت عادتهم بالاقتصار
على ايراد لغة القرآن والحديث كابي عبيدة والهروي وابن الاثير
او مع نص بعضهم بنفي العرف كما اتفق في حديث الاتكاء فانه قال
في تفسير ايراد قوله صلعم لا اكل متكئا المتكئ في العربية كل من استوى
قاعدا على وطاء متمكنا والعامة لا تعرف المتكئ الا من مال في
قعوده معتمدا على احد شقيه والتاء فيه بدل من الواو واصله من الوكاء
وهو ما يشد به الكيس وغيره كانه اوكأ مقعده وشده
بالقعود على الوطاء الذي تحته ومعنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد
متمكنا

متمكنا فعل من يريد الاستكثار منه ولكن اكل بلغة فيكون قعودي له
مستوفزا وقال في ق في قوله صلعم اما انا فلا اكل متكئا اي جالسا جلوس
المتمكن المتربع ونحوه من الهيئات المستدعية لكثرة الاكل بل
كان جلوسه للاكل مستوفزا مقعيا غير متربع ولا متمكن وليس
المراد الميل على شق كما يظنه عوام الطلبة انتهى ويظهر من بعض
الفقهاء التوقف في مثل ذلك بل الميل الى ترجيح العرف على اللغة
وضعفه ظاهر ثم اذا تعذر الحمل على الحقيقة تعين المجاز وهو
نوعان الاول ما يتعين لتعذر الحقيقة ويكتفي فيه بمجرد القرينة
الصارفة عنها من دون حاجة الى خصوص ما يتعين به المعنى
المجازي من المجازات والثاني ما يفتقر المعنى المجازي فيه الى قرينة
التعيين ولا يكتفي فيه بمجرد الصارفة عن الحقيقة وهذا القسم ليس
من مباحث الاصول ولا من شان الاصولي الخوض فيه ولا التعرض له
لعدم انضباطه وتوقفه على خصوصيات القرائن المنتشرة المعينة
للمراد بخلاف الاول فان له اقساما منضبطة وانواعا منتظمة
يرجع اليها في جزئيات الاحكام ولنذكر منها هنا ما يكثر في
الخطابات الشرعية دورانه ويقبح بالمتفقه جهله فمن جملة ذلك
الالفاظ المستعملة في الشرع في غير معانيها الاصلية على القول بنفي
الحقيقة الشرعية فانه اذا تعذر حملها على تلك المعاني لوجود
القرينة الصارفة تعين حملها على المعاني الشرعية ان كانت مجازات
مثلا اذا ورد لفظ الصلوة والزكوة والحج في خطابات الشارع وكان
هناك صارف عن معانيها اللغوية التي هي الدعاء والنماء والقصد
فالواجب حملها على المعاني الشرعية التي هي الاركان المخصوصة والقدر
المخرج من المال والمناسك المعروفة ولا يبقى الالفاظ محتملة لهذه
المعاني وغيرها من المجازات اللغوية وان اشتركت في المجازية على القول
بنفي الحقيقة الشرعية والوجه ظاهر لان استعمال الشارع هذه الالفاظ

في هذه المعاني بلغ في الكثرة حداً اذهب معه الاكثرون الى صيرورتها
حقائق فيها وان المتعين حملها عليها مع التجرد عن القرينة
مطلقاً ومن المعلوم ان غيرها من المجازات ليس بتلك المثابة
ولا نتوهم فيه احد ذلك التوهم بل لم يثبت وروده في خطابات
الشرع فضلاً عن مقاومته المجاز الشائع المعروف وهل يتعين
الحمل على المعنى اللغوي مع تعذر الشرعي على القول بالحقيقة الشرعية
الظاهر انه لا يتعين لعدم الحصر وانتفاء ما يقتضي الترجيح فانا اذا قلنا
بتقديم اللغوي وتعذر الحمل عليها فان المعنى اللغوي وان كان مجازاً
على هذا القول الا انه لاشتهاره وكثرة استعماله لا ينقلب ترجيحاً على غيره
كالمعنى الشرعي على مذهب النافي للحقيقة الشرعية وهل يترجح الحمل
على اللغوي ان قلنا بتقديم العرف مع تعذر الحمل عليه الظاهر العدم
هنا ايضاً لعدم استعمال الحقائق المهجورة في الكلام وقد يقال بتعين
المرجوح في الحقيقتين مطلقاً مع تعذر الراجح منهما فان رجحنا اللغوية
وتعذر الحمل عليها تعين الحمل على الشرعية او العرفية والا تعين
الحمل على اللغوية لان الخلاف في ترجيح احد المعنيين يقتضي تقابل
المعنيين وتكافؤهما في الجملة فمع تعذر احدهما يتعين الحمل على غيرهما
الآخر ولاتفاق الفريقين على ان اللفظ المجرد عن القرينة يجب حمله
على احد المعنيين فيمتنع الحمل على غيرهما ويفرق بين نقل الحقيقة
الشرعية والعرفية العامة في اقتضاء الحمل على اللغوية بان الحمل على اللغة
في اول الكلام من المتكلم بالقصد والشعور فاستعماله في اللفظ في
معنى اللغوي نقض لغرضه بخلاف الثانية ومنها العام المخصص فان
تعذر حمله على حقيقته التي هي الاستغراق تعين ارادة الباقي على المشهور
بين الاصوليين وقيل بل يبقى مجملاً وقيل بل هو الباقي حقيقة ليس
بمجاز وتحقيقه يأتي في مباحث العموم والخصوص ان شاء الله تعالى ومنها
الامر والنهي اذا تعذر حملهما على الوجوب والتحريم فانه يجب حملهما على الاستحباب
والكراهة

والكراهة لتبادرهما من اللفظ المصروف عن حقيقته وكونهما اقرب
المجازات الى الحقيقة المتعذرة ولان استعمال الامر والنهي في الندب
والكراهة شائع كثير حتى قيل ان صيغتي الامر والنهي حقيقة فيهما او مشترك
بينهما وبين الوجوب والتحريم فيتعين الحمل عليهما مع الصارف عن
الحقيقة لندرة غيرهما من المعاني المجازية بالقياس اليهما ومنها نفي
الحقيقة في مثل قوله عليه السلام لا نكاح الا بولي ولا طلاق الا بشهود ولا عتق
الا في ملك فان تعذر الحقيقة فيها يقتضي الحمل على اقرب المجازات
اليها وهو نفي الصحة فانه المتبادر منه بعد الصرف عن الظاهر
الذي هو نفي الحقيقة واعلم ان المقتضي لتعيين المجاز مع تعذر
الحقيقة امور ثلثة احدها تبادر المعنى المجازي من اللفظ المصروف
عن حقيقته كما في قولك رأيت اسداً في الحمام فان المفهوم
من لفظ الاسد المقترن بقرينة الكون في الحمام انما يقتضي
الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس لو
ولا دلالة له فيه على تعيين الرجل الشجاع اصلاً فلولا انه متى سمع
لفظ الاسد المصروف عن حقيقته لم يتعطل فهمه من الكلام لانتفاء
الحصر في المجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة
لا ينافي مجازيته ولا يقتضي كونه حقيقة في المعنى المتبادر لان التبادر
الذي هو علامة الحقيقة على ما عرفت هو فهم المعنى من نفس اللفظ
مجرداً عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى بواسطة القرينة والفرق
بين الامرين ظاهر ثم ان التبادر في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة
الصارفة عن الحقيقة كما في المثال المذكور وقد لا يحصل بذلك وحده
بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات ايضاً وذلك اذا
كانت متساوية بالنسبة الى المجاز المقصود من اللفظ كما في لفظ اليد الذي هو حقيقة
في العضو المخصوص ومجاز في النعمة والقدرة فانه اذا اريد استعماله

في النعمة وجب ان يضم اليها قرينة تصرفه عن ارادة القدرة كان يقال
لزيد عندي يد لا ابلغ شكرها مثلاً ولم يجز الاكتفاء بالقرينة الحالية
الصارفة عن الحقيقة والمجاز المساوي لها لان العرف في الامرين
يقتضي تعيين المراد لانتفاء الحصر بل لان التبادر من اللفظ
المصروف هو ذلك وانت اذا تتبعت القرائن اللفظية وجدتها
في الاكثر كذلك اذ قلما يتفق في الكلام قرينة معينة للمراد صارفة
عن الحقيقة وسائر المجازات المحتملة من اللفظ عدا المعنى المقصود
بل الغالب ان قرينة المجاز اما صارفة عن خصوص الحقيقة او عنها
وعن شيء من المجازات وان التعيين انما يستند الى اللفظ المصروف
عن بعض معانيه ولولا ان المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ
بعد الصرف لامتنعت الدلالة اللفظية في اكثر المجازات لما عرفت
من عدم الحصر وفقد ما يقتضي التعيين من جهة القرينة الثاني
شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام وانما كان الاشتهار
سبباً للتعيين لعدم انفكاكه عن التبادر الموجب له غالباً
ولان ملاحظة الشهرة ترجيح ارادة المعنى المشهور اذ الظن يلحق
الشيء بالاعم الاغلب فان بني على ان الاشتهار بنفسه
سبب للتعيين كما يقتضيه الوجه الثاني جاز الاعتماد عليه
في تعيين المجاز مطلقاً وان علم انتفاء التبادر من المعنى المصروف
عن حقيقته وان بني على كونه سبباً للتعيين بواسطة التبادر
حيث انه علامة له على ما يقتضيه الوجه الاول اختص جوازه
بصورة الاشتباه والشك لاستحالة التمسك بالعلامة مع القطع
بانتفاء ذي العلامة وعدم الجدوى في التمسك بها مع القطع
بوجوده الثالث كونه اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة وهذا
انما جعل سبباً للتعيين لكونه مظنة للاشتهار المقتضي للتعيين
بنفسه

بنفسه او بواسطة التبادر فان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة
فيه من اعظم دواعي الرغبة في استعماله المفضية الى الغلبة والاشتهار
ولذا نرى ان اشد المجازات مناسبة للمعنى الحقيقي واقربها اليه
علاقة معروف مشهور استعمالاً في الكلام واكثرها وقوعاً ودوراناً
وحيث كان القرب من الحقيقة سبباً في التعيين توقف الحكم
على عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ لا تأثير للامارات بعد
مع العلم بانتفاء القرينة كما اشرنا اليه فان كانت الواسطة
التي هي الاشتهار سبباً اصلياً للتعيين توقف الحكم على انتفاء العلم
بعدمها خاصة والا كان الحكم موقوفاً على عدم العلم بانتفاء واسطته ايضاً
واختص اعتبار الحكم القرب من الحقيقة بصورة الحصر الحال بحال
الاشتهار والتبادر معاً وقد يقال ان القرب من الحقيقة سبب اصلي
لتعيين المجاز غير متوقف على اعتبار الشهرة وتوسطها وذلك لان
قرب المعنى المجازي الى الحقيقة بحيث لا اقرب منه يقتضي الانتقال
من اللفظ الموضوع لما يقاربه اليه فيتعين ارادته منه على تقدير
تعذر الحقيقة ويتوجه عليه منع الملازمة فان تقارب المفهومين
من جنب الحقيقة لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور كما ان امتناع
انفكاكهما من جنب التصور يقتضي تقاربهما في الحقيقة ولو سلم فلا
يلزم منه الحكم بالارادة اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين
في التصور ولا يجب حمل الموضوع لاحدهما على الآخر كما في الاضافات
والاضداد فان تصور العلية لا ينفك عن تصور المعلول وكذا
تصور السواد لا ينفك عن تصور البياض وعلى ذلك فلا يجب حمل
العلية والسواد على المعلولية والبياض عند تعذر الحقيقة وكذا
العدم والملكة والعمى والبصر فان تصور العمى لا ينفك عن تصور
البصر ولا يجب حمله عليه عند تعذر الحقيقة قطعاً ولقائل ان يقول

ان قرب المجاز من الحقيقة تقتضي توجه ارادته بنفسه اي بلا اعتبار كونه
قرينة لا لكونه مظنة للاشتهار او مقتضيا للتبادر والانتقال اذ
لا ريب في ان القرب من الحقيقة وكمال المناسبة لها مما يرفع التساوي
بين المعاني المحتملة من اللفظ وارتفاع المساواة لا يكون الا بالترجيح
لكن هذا انما يصح ان قلنا بجواز الترجيح بالمناسبات العقلية التي
لا توجب ظن الارادة من حيث اللفظ وفيه كلام وسيأتي تحقيق
القول فيه في مسائل التعادل ان شاء الله تم اعلم ان العلامة ره
في التهذيب ذكر ان الحقيقة العرفية اذا تعددت حمل كل طائفة الخطاب
على المتعارف عندها وعليه الشارحون بان اللفظ عند كل طائفة
ظاهر في معنى فيجب الحمل عليه والا لزم الخطاب بما له ظاهر مع ارادة
خلاف ظاهره منه من دون قرينة وهو قبيح وقد يعلل ايضا بانه
لولا ذلك لوجب حمله على اصطلاح معين من تلك الاصطلاحات
او جميعها او على معنى اخر خارج عنها والكل باطل لاستحالة ترجيح
المرجوح والترجيح بلا مرجح وللقطع باتحاد المعنى المراد من كل طائفة
فتعين ان يكون المراد منه بالقياس الى كل طائفة ما يفهمونه من
اللفظ وهو المطلوب ويتوجه على الاول ان غاية ظهور المعنى من اللفظ
وتبادره عند المخاطب نظرا الى اصطلاحه مما يوجب الحمل عليه ولا
يقتضي تعيينه منه كيف ولو وجب الحمل بمجرد ذلك لوجب على اهل الشرع
حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي وعلى اهل اللغة حمل الخطابات
الشرعية على اللغوي ولو وجب على كل اهل اصطلاح حمل جميع ما يسمعونه
على ما يقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء اتحد او تعدد وسواء
وافق عرف المتكلم او خالفه وسواء كان الخطاب معهم او مع غيرهم
وذلك مما لم يقل به احد وتفصيل القول فيه ان المخاطب بالخطاب
الشرعي او الحاضر في مجلس خطاب الشارع اما ان يكون واحدا او
في حكم

في حكم الواحد كالجماعة من اهل الاصطلاح واحد او جماعة مختلفين في
العرف والاصطلاح وعلى التقديرين فاصطلاح المتكلم في اللفظ
اما ان يكون معلوما او مغايرا لاصطلاح المخاطب او غير مغاير
او مشتبها فان علم اصطلاح المتكلم في اللفظ وكان موافقا لاصطلاح
المخاطبين كلا او بعضا او قلنا بتقديم عرف المتكلم مطلقا وان لم
يوافق عرف احد من المخاطبين وجب الحمل عليه وكان المعنى المراد
من اللفظ امرا واحدا لا اختلاف فيه بالقياس الى المخاطبين الحاضرين
وغيرهم من الغائبين والمعدومين والا فان كان المخاطب واحدا
او جماعة متوافقين في الاصطلاح كان اللفظ محمولا على عرف
المخاطب وكان المعنى المراد من اللفظ متحدا ايضا اذ المفروض عدم
الاختلاف في اصطلاح المخاطب وهذا بناء على ان خطابات
الشارع مختصة بالحاضرين وان حكم الغائبين والمعدومين
مستفاد من النص والاجماع على ثبوت الاشتراك في التكليف
كما هو راي المعظم وعلى القول بعموم الخطاب بتناول الغائبين
والمعدومين بالاصالة يمتنع فرض اتحاد عرف المخاطب في المسألة المفروضة
كما لا يخفى وان كان المخاطب جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح
فقد يتوهم ح ان الواجب على كل اهل اصطلاح حمل الخطاب على المعنى
المتعارف عندهم حيث ان الجميع مخاطبون بالخطاب في المفروض
وتقديم اصطلاح المخاطب فهو فاسد من وجوه الاول ان القائلين
بتقديم عرف المخاطب انما يقولون به مع اتحاده لكون عرفه بمنزلة القرينة
كالجملة المتصلة في الاصطلاح اما مع التعدد والاختلاف فالظاهر
انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم الثاني انه يلزم على هذا كون اللفظ
الواحد مستعملا في معان مختلفة في استعمال واحد وهو على تقدير
جوازه امر مستبعد مخالف للمعهود من الاستعمالات فلا يحمل اللفظ

عليه الثالث لزوم اختلاف التكليف فانه اذا حمل كل طائفة الخطاب على عرفها
واصطلاحها لزم تكليفها بمعنى ذلك العرف والاصطلاح فيلزم اختلاف
التكليف باختلاف الاصطلاح وهو باطل قطعا للاتحاد حكم المكلفين
واشتراك التكليف بينهم بالنص والاجماع لا يقال اختلاف التكليف
جائز بل واقع فان تكليف المختار غير تكليف المضطر وتكليف الحاضر
غير تكليف المسافر وتكليف العالم غير تكليف الجاهل لان الاختلاف
الممتنع هو اختلاف التكليف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة فيه كاختلاف
اللغات والاكوان والالوان واما الاختلاف بما يوجب اختلاف
المصلحة كالاختيار والاضطرار والحضور والسفر والعلم والجهل فذلك
مما لا ريب فيه ومن المعلوم ان اختلاف الاصطلاح من قبيل القسم الاول
فانه لا يقتضي اختلاف مصلحة التكليف بوجه فلا يكون سببا للاختلاف
فان قلت لا يختلف حكم الشيء الواحد باختلاف التسمية واختلاف في
العرف والعادة فان المكيل والموزون والمعدود لا يصح بيعها الا بما جرت
به العادة كيلا ووزنا وعدا واذا تفاوتت العادة بتقديره في بعض
الاماكن دون بعض فانه يجب تقديره في محل العادة دون غيره
وايضا فان المأكول والملبوس بما جرت العادة باكله ولبسه لا يصح السجود
عليه ولو فرض تغير العادة في ذلك جاز مكان الوجوب العادة باكله ولبسه
في بعض المواضع دون بعض مع انتفاء الغلبة وان الحكم الشرعي فيه
تتبع العادة فيه ايضا قلت اختلاف الحكم باختلاف التسمية مثل اذا احدث
من الشيء تغيير عكس استناد الاختلاف اليه ولو في الصفات الاعتبارية
كما في الامثلة المذكورة واما اذا اختلفت تسمية الشيء لا لامر فيه يوجب
الاختلاف بل لمجرد الوضع والاصطلاح فان ذلك لا يقتضي اختلاف
الحكم قطعا ولذا لو فرضنا تغير العرف في الالفاظ باسرها لم يلزم
سقوط الاحكام فان حكم الماء الطهورية وان سمي بغير الماء وحكم الصلوة
الوجوب

الوجوب وان سميت بغيرها وقول الفقهاء في كتبهم الاستدلالية ان الاحكام
الشرعية لا تختلف باختلاف التسمية ناظر الى هذا القسم من الاختلاف
وقولهم الاحكام الشرعية تتبع الاسماء ناظر الى القسم الاول فلا تنافي
ذلك وهذا كله اذا كان اصطلاح المتكلم في اللفظ معلوما واما اذا كان
مشتبها فان امكن تحصيله بالتتبع والاجتهاد وجب ذلك الا اذا
اتحد عرف المخاطب وقلنا بتقدمه فيرجع الى صورة العلم والا
فهل يجب فيه الرجوع الى اصطلاح المخاطب فان قلنا بتقديم عرف
المتكلم مع العلم او التوقف في ذلك مع العلم بالمغايرة لحصول الاجمال
في المراد احتمالا لان احتمال الثاني لان ما يقتضي تعيين عرف المتكلم
يقتضي الحمل عليه مطلقا ولو مع الجهل وح فلا اشكال في اتحاد المعنى
المراد من اللفظ وان قلنا بتقديم عرف المخاطب فان وجب
الحمل على البعض لما يلزم الحمل على الجميع من المفاسد المتقدمة
فيتحقق الاجمال ايضا وقد علم مما ذكرنا ان الواجب حمل الخطاب
الخطاب الشرعي على عرف المتكلم او المخاطب مع اتحاده او قيام القرينة
على تعيينه مع التعدد وانه بدون ذلك يبقى الكلام مجملا فيحصر
حكم الاجمال ولا يصح حمله على الاصطلاحات المختلفة على كل حال
ثم لو قلنا بذلك فهو انما يصح فيما اذا توجه الخطاب الى ارباب
الاصطلاحات المختلفة بان يكونوا موجودين في زمان الشارع حاضرين
حال صدور الخطاب فلو كان الحاضر في زمان الصدور بعضهم وكان
الباقون معدومين او غائبين عن مجلس الخطاب لم يصح الحكم بارادة
الجميع قطعا لاختصاص الخطاب بالموجود الحاضر وعدم تناوله
المعدوم والغائب كما اشرنا اليه وح فان الحاكم الحكم المذكور هو حمل
اذ لا يظهر له فائدة بالنسبة اليهما اصلا وانما هو تحقيق لحكم الحاضر من
خاصة وهو ليس بمهم لنا للايقال العلم بتكليف الحاضر طريق الى العلم

بتكليف الغائب فتحقيق الحال فيه يتم من هذه الجهة لانا نقول العلم بتكليف
الحاضر انما كان طريقا الى العلم بتكليف الغائب لاصل اشتراك التكليف
والبناء عليه وهنا انهدم الاصل الحكم في حق الحاضر فلا يصح البناء عليه
لاستحالة بناء الفرع على ما يبطل به الاصل وايضا فان العلم بتكليف
الحاضرين في هذه الصورة موقوف على العلم بتحقق الاصطلاحات
المختلفة في زمان الصدور والعلم بحضور اربابها في مجلس الخطاب
وهي مما لا يكاد يتحقق في هذا الزمان فان اختلاف الاصطلاح
وتعدده في زماننا لا يقتضي الاختلاف والتعدد في زمان الصدور
والتمسك في ثبوته باصل عدم النقل معارض هنا باصل اتحاد
الوضع ولو قيل بالاقتضاء فيه او خصوص الحكم بما اذا علم ذلك
ولو بالنقل فاختلاف الاصطلاح في زمان الصدور لا يقتضي
حضور اربابه لاصطلاحات المختلفة في مجلس الخطاب فان غاية ما يحصل
عدم الحضور والاجتماع والحكم بتعدد المعنى من الخطاب موقوف
عليهما على انه لو ثبت الحضور والاجتماع فتكليف الحاضرين بمقتضى
اصطلاحهم لا يوجب تكليف الغائبين كذلك الا اذا ثبت ان وحدة الاصطلاح
تقتضي وحدة التكليف ولم يثبت ذلك فان الادلة انما دلت على اشتراك
التكليف بين المكلفين واشتراك التكليف بينهم لا يقتضي كونه
بهذا الوجه كما هو واضح وعلى الثاني اي القول باختيار شقاوتها هو
الحمل على عرف المتكلم واصطلاحه فلا يلزم تعدد المعنى في الخطاب
ولا شيء من المفاسد المذكورة في الدليل هذا ان اريد من المعنى
الخارج الذي ابطله المستدل ما عدا عرف المتكلم والا فالجواب باختيار
الشق الثالث وثانيا انك قد عرفت بطلان ارادة المعاني المختلفة
في الخطاب الشرعي بما يلزمه من المفاسد واذا شارك هذا الوجه
غيره في الفساد تعين الاجمال في اللفظ ووجب التوقف في تعيين
المراد

المراد الى ورود القرينة كما في المشترك وثالثا انا لا نسلم اتحاد المعنى
في كل طائفة فانه متى وجب على طائفة حمل الخطابات على ما يفهمونه
وجب على الجميع الحمل على الجميع لاشتراك التكليف وعمومه وادعاء
القطع بذلك ان كان لاجل لزوم تعدد المعنى المراد من الخطاب
فهو لازم على تقدير اختصاص كل طائفة بعرفها فان المعنى المراد
من اللفظ متعدد وان كان المراد من كل طائفة واحدا فتحقق في
احدهما دون الاخر تحكم وان كان لاجل تعدد التكليف ففيه
ان ذلك جائز ولا فساد فيه قطعا ورابعا ان ذلك لو تم لزم
بمثله رفع الاجمال عن المشترك الخالي عن القرينة المعينة اذ ليس
المراد منه احد معانيه على التعيين لانه ترجيح بلا مرجح ولا معنى
خارج عنها لكونه ترجيحا للمرجوح ولا جميع معانيه باسرها
للقطع باتحاد المعنى المراد من كل مكلف فيتعين ان يكون المراد
احد معانيه مطلقا بحيث يتحقق الامتثال بكل واحد منها وانتم
لا تقولون بذلك وخامسا ان ذلك لو صح فانما يصح بالقياس
الى المخاطبين اي الموجودين وقت الصدور الحاضرين في مجلس
الخطاب واما من عدا هؤلاء من المعدومين والغائبين فلا
يتم التقريب المذكور في حقهم فان الخطاب الشرعي ليس متوجها اليهم
حتى يرد في المعنى المراد منهم انه الجميع او البعض او الخارج عنهما عن الكل
حتى يثبت المطلوب ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين ايضا لان
اقصى ما هنالك فرض تعدد العرف والاصطلاح في زمان الصدور
مع حضور اهل الاصطلاحات المختلفة في مجلس التخاطب وهو لا يجدي
نفعا في اثبات الحكم لهم لما عرفت من ان الموافقة في الاصطلاح لا تقتضي
المشاركة في التكليف ويتوجه على الوجهين جميعا انه حمل الخطابات

على الاصطلاحات المختلفة يقتضي اختلاف تكليف الحاضرين وهو ظاهر
ومتى اختلف تكليف الحاضر امتنع تكليف الغائب لما مر بناء على ان
الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف وفي صورة
المخالفة كما اذا وجد للغائبين عرف عام او خاص مغاير لجميع الاصطلاحات
الحاضرين فانه يمتنع حمل الخطاب على ذلك العرف لانه متوجه
الى غيرهم فلا يمكن حمله على اصطلاحهم ولا يمكن اثبات الحكم لهم
بتبعية الحاضرين كلا او بعضا للقطع بامتناع الجميع واستحالة
الترجيح من غير مرجح فيلزم سقوط التكليف في حقهم باعتبار
ذلك الخطاب وهو باطل بالاتفاق نعم لو قيل بعموم الخطاب
وتناوله لجميع المكلفين بالاصالة كما ذهب اليه بعض العامة
لامكن توهم اثبات الحكم للغائبين بنفس الخطاب على ما يقتضيه
اصطلاحهم لكون الخطاب على هذا متوجها اليهم كتوجهه الى
الحاضرين فلا يكون احد العرفين اولى بالاعتبار من الاخر
لكون القول بالعموم مع فساده في نفسه خلاف ما ذهب اليه
العلامة فلا يستقيم توجيه كلامه بذلك مع انك قد عرفت
بطلان الحمل على الاصطلاحات المختلفة بما يلزمه من اختلاف
التكليف وغيره من المفاسد فالقول بعموم الخطاب على تقدير
صحته لا يجدي بطائل في تصحيح هذا الكلام وهو توجيه ذلك
بناء على تقديم عرف المخاطب بان المراد وجوب حمل اللفظ الوارد
في الخطاب المتوجه الى كل طائفة اي المذكور في الخطاب المختص بكل
طائفة على عرفها المختص بها او مرجعه الى تعدد الخطاب واتحاد
عرف المخاطب في كل خطاب فلا يلزم اختلاف معنى اللفظ الواحد ولا
تقديم عرف المخاطب مع الاختلاف وذلك ظاهر ولا اختلاف لتكليف
باختلاف

(في الهامش: قوله طاب ثراه)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب يسر ولا تعسر علينا بحق محمد وعترته الطاهرين

باختلاف العرف والاصطلاح اذ المفروض اتحاد اللفظ الوارد في الخطاب
لاتحاد الخطاب نفسه فتم قوله الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا
فيما وضع له حتى يثبت المخرج لا ريب في ان اللفظ اذا كان حقيقة
في معنى ومجازا في معنى اخر فالواجب حمله على معناه الحقيقي اذا استعمل
مجردا عن القرائن لان فائدة الوضع تفهيم الموضوع له بنفس
اللفظ فلو لم يجب الحمل عليه لعري الوضع عن الفائدة ولان
المعنى الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق فيتعين ارادته
في كلام الحكيم لان ارادة غير الظاهر من دون نصب قرينة يستلزم
الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال
الرسل وانزال الكتب فان الفائدة العظمى فيها حصول النظام
بتبليغ الاحكام الموقوف على المخاطبة والافهام ولقوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وما ورد من انه
سبحانه اجل من ان يخاطب قوما بخطاب ويريد منهم خلاف ما هو
بلسانهم وما يفهمونه ولانه لو لم يجب الحمل على الحقيقة لوجب
التوقف او الحمل على المجاز وكلاهما باطل اما الاول فلان
وجوب التوقف لا يكون الا لاجمال اللفظ وتردد الذهن
في تعيين المراد منه والحكم بكون الالفاظ باسرها مجملة مترددة
بين حقائقها ومجازاتها البديهة مما يكذب به الوجدان وكذا
الاتفاق على وجود اللفظ المحكم الدال على وعدم الانحصار
في المجمل واما الثاني فلانه يقتضي كون المجاز اصلا وفساده
ظاهر اذ من الممتنع ان يعين الواضع لفظ المعنى ثم يكون استعماله
فيما لم يوضع له اصلا في ذلك المعنى ولان اللفظ اذا جرد عن القرينة
فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد
منها والثلثة الاخيرة باطلة لان من شرط المجاز وجود القرينة

(في الهامش: ... الكلام ... العرف ... ظاهر ... التكليف ... شيخنا ... ۱۲)

الصارف عن المعنى الحقيقي والمفروض انتفاؤها فيستحيل الحمل عليه والحمل
عليهما يقتضي كون اللفظ حقيقة في مجموع الحقيقة والمجاز او مشتركاً
بينهما وهو باطل بالضرورة والاخلاء عنهما يستلزم تعطيل اللفظ
والحاقه بالالفاظ المهملة والمفروض خلافه فيتعين الاول
اي الحمل على الحقيقة كما هو المطلوب فثبت ان الاصل في اللفظ ان
يكون محمولاً على معناه الحقيقي حتى يدل دليل على ارادة المجاز
وهذا احد معنى قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة وقولهم المجاز
على خلاف الاصل وحاصله ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى
مجازاً في آخر ثم اطلق في الكلام من دون قرينة تدل على ان
المراد المتكلم معناه الحقيقي او المجازي فان الواجب حمله على الحقيقة
دون المجاز واصل الحقيقة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه بل هو
محل وفاق بين الجميع والقول بتقديم المجاز المشهور على الحقيقة
او التوقف في تعيين المراد من اللفظ اذا دار بينهما على ما ذهب
اليه بعض الاصوليين لا ينافي ذلك بل هو مما يؤكده ويحققه
فان ترجيح هذا المجاز والتردد بينه وبين الحقيقة ليس لاجل
كونه مجازاً بل لخصوصية تميزه عن غيره بالاشتهار المقتضي
للترجيح او التعادل وذلك لا ينافي اصالة الحقيقة ورجحانها
بالنظر الى ذات اللفظ كما هو المقصود كيف ولولا ان المجاز
على خلاف الاصل لكان القول بترجيحه هنا متعيناً لانه اذا كان
راجحاً او مساوياً بدون هذا الرجحان كان راجحاً معه قطعاً
فلا يصح النزاع في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في معنى ولم يعلم كونه
حقيقة فيه او مجازاً لفقد دلائل الحقيقة والمجاز وحصول الاشتباه
في تحقق الوضع وانتفائه فهل يجب الحكم بالحقيقة بمجرد الاستعمال
فيكون الاصل في الاطلاق الحقيقة بهذا المعنى ايضاً اختلف العلماء
في ذلك

في ذلك والمشهور بين الفقهاء والاصوليين سيما المتأخرين الحكم
بالحقيقة مع اتحاد المعنى المستعمل فيه وبالحقيقة والمجاز مع تعدده
وذهب السيد المرتضى رض وجماعة من القدماء الى القول بالحقيقة مطلقاً
وان تعدد المعنى ومقتضى ذلك ان الاصل في اللفظ المتعدد
المعنى ان يكون مشتركاً بين معانيه كلها الى ان يتحقق الناقل
وان المجاز لا يصار اليه في شيء من الاحوال الا بدليل قال السيد
في مفتتح كتاب الذريعة واقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة
هو نص اهل اللغة وتوقيفهم على ذلك او يكون معلوماً من حالهم
ضرورة ويتلوه في القوة ان يستعملوا اللفظة في بعض الفوائد
ولا يدلونا على انهم متجوزون بها مستعيرون لها فيعلم انها حقيقة
وقال في فصل الامر بعد اختياره القول بالاشتراك بين الوجوب
والندب انه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب
معاً في اللغة والتعارف والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي
الحقيقة وما يعدل عنها الا بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة
في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة
على الحقيقة ومثل ذلك ذكره في مبحث المرة والتكرار والفور والتراخي
وفي مسئلة الفاظ العموم والاستثناء المعقب للجمل وغيرها من المسائل
المتعلقة بهذا الباب وبالجملة فهذه الدعوى قد تكررت من السيد
في تضاعيف كتاب المذكور وغيره وقد تصدى لاثباتها وبيانها
في مسئلة الفاظ العموم ببسط من الكلام كما هو دأبه وعادته ونحن ننقل
من كلامه اكثره في مقام الاحتجاج مع بيان ما يتوجه عليه من النقض
والايراد انتهى اه ثم واعلم ان البحث في هذه المسئلة يقع في مقامين
الاول للفظ المتحد المعنى والاصل فيه الحقيقة بالاتفاق وربما يتوهم
من قول الفقهاء والاصوليين في مطاوي مباحث الفقه والاصول

الا ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وان العام لا دلالة له على الخاص
تحقق الخلاف في هذا المقام وان في المسئلة قولاً ثالثاً هو ان الاستعمال
لا يدل على شيء من الحقيقة والمجاز مطلقاً سواء كان المعنى متحداً او متعدداً
وقد يتخيل مع ذلك ان هذا هو القول المشهور حيث يرى ذلك
الكلام متكرراً في كتب الاصول والخلاف مقطوعاً به عند الاكثر
وهذا فاسد قطعاً فان الفقهاء والاصوليين انما قالوا ذلك
رداً على من زعم دلالة الاستعمال على الحقيقة مطلقاً كما ذهب اليه السيد
المرتضى ومن وافقه ولذا تراهم كثيراً ما يقولون ان الاصل في الاطلاق
الحقيقة مع الشك في الوضع وربما قالوا المجاز خير من الاشتراك
اذا تحقق وضع اللفظ لمعنى وشك في غيره ولولا ان الاصل عندهم هو
الحقيقة في صورة الاتحاد واختصاص الحقيقة والمجاز مع التعدد
لما صح قولهم والمراد من قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة ان الاستعمال
بنفسه لا يدل على الحقيقة مطلقاً لانه جنس للحقيقة والمجاز والجنس
لا يدل على بعض انواعه بعينه فلا يمكن اثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال
كما يدعيه القائلون بالاشتراك بل لا بد في الدلالة عليها من امر
آخر غير الاستعمال المشترك بينها وبين المجاز وان اتحاد المعنى المستعمل فيه
وثبوت الاصل فيه عندهم لا يقتضي كونه لاجل الاستعمال من حيث
هو استعمال بل يمكن ان يكون لدليل آخر والاظهر ان المراد ان مجرد
الاستعمال مع قطع النظر عن وحدة المستعمل فيه وتعدده او الاستعمال
مع تعدد المعنى لا يدل على الحقيقة بل يحتملها والمجاز وان كان الاستعمال
في المعنى الواحد دالاً عليها ويشهد لذلك قول السيد ره وما استعمال
اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد
في الدلالة على الحقيقة اذ لولا ان قضاء الحقيقة بنفس الاستعمال
في المعنى الواحد من المسلمات عند الجميع لم يكن في التسوية
بين الاستعمال

بين الاستعمال في المعنى الواحد والمتعدد دلالة على ما ادعاه من دلالة
الاستعمال على الحقيقة مع التعدد وظهور فيها الاتفاق الموجود
في كلام القوم ليس الا قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة وقولهم
المجاز على خلاف الاصل وهذا الكلام يحتمل معنيين احدهما
ان الاصل في اللفظ هو حقيقة في معنى مجاز في غيره ارادة
معناه الحقيقي اذا استعمل في الكلام مجرداً عن القرينة وثانيهما
ان الاصل في اللفظ المستعمل في معنى كونه حقيقة فيه موضوعاً له
ان لم يوجد هناك شيء من ادلة المجاز والاتفاق على ان الاصل
هو الحقيقة وان المجاز خلاف الاصل لا يقتضي الاتفاق على
كلا المعنيين وانما يقتضي الاتفاق على احدهما وهو مسلم فان
المعنى الاول محل وفاق عند الجميع قطعاً فمن اين ثبت الاتفاق
على الثاني كما هو المطلوب الا انا لا ندعي الاتفاق على المعنى الثاني بعينه
من الاتفاق على اصل الحقيقة في الجملة بل ندعي ثبوت الاتفاق فيه
بما ثبت به الاتفاق في المعنى الاول فان الوجه الذي به يعلم الاتفاق
في المعنيين واحد وهو تردد الحكم في كلامهم على وجه القطع من
دون نكير اذ كما انهم يستعملون اصل الحقيقة في كلامهم بالمعنى
الاول قاطعين عليه من دون تردد ولا اشعار بالخلاف
فكذا المعنى الثاني على ما يشهد به التتبع واتضح فان الاصوليين
صرحوا في مسئلة تعارض الاحوال بان الامور المعارضة
للالفاظ الخارجة المخرجة لها عن حد الاعتدال الموجبة لحصول
الاخلال منها والاختلال هي هذه الخمس اعني الاشتراك والنقل
والمجاز والاضمار والتخصيص وان حصول كمال المقصود من اللفظ
موقوف على انتفاء هذه الاحوال فانه اذا انتفى عنه احتمال الاشتراك
والنقل كان له حقيقة واحدة فاذا انتفى احتمال المجاز والاضمار

كان المراد تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال التخصيص كان المراد
تلك الحقيقة بكمالها وبذلك يحصل الفائدة المقصودة من اللفظ
وهو فهم معناه منه بتمامه ومقتضى ذلك ان الاصل في اللفظ
هو الحقيقة الواحدة التامة وان ما عدا ذلك فهو خارج عن الاصل
فلا يحمل عليه اللفظ الا بدليل ولذا نرى ان اكثر الاصوليين
اقتصروا في تعارض الاحوال على الصور العشر الحاصلة من ملاحظة
هذه الخمس بعضها مع بعض ولم يتعرضوا للصور الخمس الحاصلة من
دوران الحقيقة على كل من هذه الخمس لوضوح حكمها والاتفاق
على تقدم الحقيقة فيها ومن ادخل الخمس في مسائل الدوران كالعلامة
قطع بتقدم الحقيقة في الجميع من دون نقل خلاف في المسئلة
ولا تردد في الحكم وايضا المستفاد من كلامهم في بيان ان المجاز
على خلاف الاصل ارادة كلا المعنيين من الاصل المذكور فان
بعض ما عللوا به الحكم انما ينطبق على المعنى الثاني دون الاول
قال في التهذيب المبحث التاسع في انه على خلاف الاصل والا لما حصل
التفاهم حال الخطاب لانه مع تجرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة
فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع فيتعين حمله على الحقيقة
واللازم اهماله وليتوقف على وضع سابق ونقل وعلاقة والمتوقف
على الاقل اولى وقال في المنهاج المجاز خلاف الاصل لاحتياجه
الى الوضع الاول والمناسبة والنقل ولاخلاله بالفهم ومن
المعلوم ان اصل الحقيقة مما اتفق عليه جميع الاصوليين فاذا كان
المراد منه كلا المعنيين جميعا كان كلاهما اجماعيا فيثبت الاتفاق
في المعنى كما هو الظاهر ويدل على ذلك صريحا ان العلامة نص في شرحه
على ان المجاز خلاف الاصل بالاتفاق على ان الاصل الحقيقة
واستشهد على ذلك بما حكي عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف الفاطر
حتى اختصم

حتى اختصم الي شخصان فقال احدهما فطرها اي اخترعها وعن الاصمعي انه
قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا
اي ملاءا قال فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم
بان الاصل الحقيقة لما ساغ ذلك واطلاق كلامه منزل على صورة
اتحاد المعنى لاشتهار الخلاف مع التعدد واختيار الاكثر ومنهم
العلامة رجحان المجاز على الاشتراك مع ان الظاهر من الحقيقة في
هذه المواضع الحقيقة المتحدة ولذا كان دوران اللفظ بين
المجاز والاشتراك غير الدوران بينه وبين الحقيقة والدليل
على ان الاصل الحقيقة مع اتحاد المستعمل فيه مضافا الى ما سبق
وجوه الاول ان ظاهر استعمال اللفظ في المعنى الواحد انه حقيقة
فيه فان المشاهد من احوال الناس والمعروف من عاداتهم
انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل
في غيره اعتقدوا انه موضوع له معين بازائه لا يشكون في ذلك
ولا يرتابون فيه بل الظاهر انهم يعتقدون وضع اللفظ للمعنى
لوجدانه في اللغة مستعملا فيه وان عرض لهم التردد في ذلك بعد
ظهور التعدد فان تعريف اللغات بطريق النص غير معهود بين
اهل اللغة وانما تعرف اللغات غالبا باستعمال اربابها وبتوسط
الترديد بالقرائن كما في الاطفال ولذا نرى ان من لم يعرف اللغة
متحيرا اذا رأى ان اهل اللغة يستعملون اللفظ ويريدون به معنى يترجح عنده
كونه حقيقة له موضوعا بازائه وكل من حصل اللغة لم يزد على ان
يتصفحها او تتبع استعمالات اهلها وادعى توقفهم في الحكم بالوضع
الى ظهور النص او شيء من الامارات المفيدة ليس بمسموع والنص
فالظاهر انه لا نزاع في دلالة الاستعمال على الوضع في الجملة وانما الخلاف
في دلالته عليه مطلقا والكلام المتقدم من السيد نص في مقام التسوية بين

المعنى الواحد والمتعدد في الدلالة على الحقيقة مما يؤذن بالوفاق في
المعنى الواحد كما اشرنا اليه وقول الفقهاء والاصوليين الاستعمال الدال
على الحقيقة محمول على نفي الدلالة مطلقا ردا على من قال بثبوتها كذلك ولذا
نرى انهم لا يطلقون هذا القول الا في تعدد الوضع وربما قرنوا
به ما يتعين به المقصود كقولهم المجاز خير من الاشتراك الثاني
لو لم يكن اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه لكان مجازا لا حقيقة له
اما انه مجاز فلان المفروض انه قد استعمل فيه استعمالا صحيحا
والاستعمال الصحيح لا يخرج عن الحقيقة والمجاز وليس حقيقة بالفرض
فيكون مجازا واما انه لا حقيقة له فلانه لم يستعمل فيما وضع له اللفظ
قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق والمجاز الذي
لا حقيقة له اما ممتنع او ممكن غير متحقق الوقوع او موجود
نادر وذلك لان الاصوليين اختلفوا في استلزام المجاز
للحقيقة فالاكثر ومنهم السيد المرتضى على الاستلزام نظرا الى
ان المعتبر في الحقيقة شيئان الوضع والاستعمال وكلاهما
متحقق بتحقق المجاز اما الوضع فلان المجاز هو استعمال اللفظ
في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين الموضوع له فلا يتصور وجوده
بدونه واما الاستعمال فلان الوضع يستلزمه والا لعري عن
الفائدة فان الغرض من وضع اللفظ للمعنى ليس الا استعماله فيه
فاذا انتفى الاستعمال انتفى فائدة الوضع وقيل المجاز لا يستلزم
الحقيقة اذ لا يمتنع ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل فيما
يناسبه ولا يلزم خلو الوضع عن الفائدة فان التجوز من
فوائد الوضع وهو حاصل على ان الوضع لفائدة لا يستلزم حصولها
اذ ليس كل ما يقصد من الشيء يترتب عليه ثم اختلف هؤلاء
فمنهم من ادعى الوقوع تمسكا بامثلة نادرة كلفظ الرحمن والافعال
المنسلخة

القول في ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا

والافعال المنسلخة عن الزمان بناء على انها وضعت لمعان لم يستعمل فيها
اصلا ومنهم من لم يثبت ذلك لعدم القطع بانتفاء الاستعمال
في الامثلة المذكورة ولا بكونها في معانيها التي يستعمل فيها
مجازات لاحتمال النقل على ما هو الظاهر فلا يلزم من ذلك
استعمالها في تلك المعاني مجازا اذ النقل كما يتحقق بكثرة
استعمال اللفظ في المعنى الثاني الى ان يهجر الاول فكذا بترك
الاستعمال في الاول مع التعيين في الثاني وقد علم من
ذلك ان مراد المجاز الذي لا حقيقة له دائر بين الامور
الثلثة المذكورة كما قلنا والامر هنا على تقدير الامتناع
ظاهر واما على التقديرين الاخيرين فلان المشتبه لا يحمل
على ما لم يتحقق له اصلا او النادر بل المشتبه يتبع الاعم الاغلب
ويلحق به ومقتضى ذلك كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه
فيتعين القول به فان قلت قد تمسك بعض من نفى الاستلزام
بمثل قولهم قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل من المركبات
وهو يقتضي وجود المجاز الذي لا حقيقة له وكثرته ووقوعه
في اللغة فان هذه المركبات لا تحصى كثرة قلت البحث في هذه
المسئلة على المفردات التي يتحقق وقوع الاشتباه في حقائقها واما
المركبات فان الوضع فيها نوعي مطرد فلا يقع الاشتباه في مدلولها
على ان الدليل المذكور فاسد لانه مبني على الخلط بين تحقق المعنى
الحقيقي بحسب الوضع وتحققه في الواقع والفرق بينهما جلي فان المعتبر
في صحة الاستعمال في اللغة تحقق المعنى بالاعتبار الاول دون الثاني
والا لتحلله الكذب الثالث ما تقرر من ان الاصل في الاطلاق الحقيقة
بمعنى وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي مع انتفاء الصارف عن الارادة
ثبت الاصل بالمعنى الذي يدعى هنا ايضا اذ المفروض ان اللفظ لم يستعمل
فكيف لا

الا في معنى واحد فاذا كان الاصل ان يستعمل فيه هو المعنى الحقيقي لزم كون اللفظ حقيقة فيه قطعا لا يقال اتصاف المعنى بكونه حقيقة فرع الاستعمال فيه فما لم يعلم ذلك لم يمكن الحكم بارادته منه لانا نقول السبب المقتضي لحمل اللفظ على المعنى ليس الا وضعه له وتعيينه بازائه واما الاستعمال فذلك لا دخل له في اقتضاء الحمل اصلا وان توقف عليه اطلاق الاسم الحقيقة عرفا ووصف المعنى بالحقيقة في الاستعمال محمول على الحقيقة بالقوة فلا اشكال فان قيل مرجع الاصل بالمعنى الاول تحقق بحسب الوضع ان الراجح ارادة الحقيقة مع العلم بالوضع والشك في تعيين المراد بالمعنى الثاني لان الراجح اعتقاد الحقيقة مع العلم بالمراد والشك في ثبوت الوضع فالاصلان المذكوران متنافيان قطعا فكيف يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر قلنا لا تنافي بين الاصلين المذكورين لان العلم بالوضع المعتبر في الاصل بالمعنى الاول هو العلم بثبوت الوضع في نفس الامر سواء كان الموضوع له معينا عند السامع او مبهما فانا نعلم قطعا ان المقتضي لارادة الموضوع له من اللفظ ليس الا وضع اللفظ له واما علم السامع بالتعيين فذلك لا دخل له في عقد ارادة الموضوع له ووجوب حمل اللفظ عليه وان كان له دخل في تعيين المراد وتشخيص المعنى فانه متى علم ان اللفظ حقيقة في هذا المعنى المعين علم ان مراد المتكلم منه ذلك المعنى بعينه من دون تردد واما اذا علم انه حقيقة في معنى ولم يعلم ان ذلك المعنى ما هو فانه وان علم المراد من اللفظ معناه الحقيقي الا انه لما كان المعنى الحقيقي مجهولا عند السامع لم يحصل له القطع بتعيين المراد من اللفظ وح فلا فرق بين صورتي العلم بالتعيين والجهل به من حيث العلم بارادة الموضوع له في نفس الامر وانما الفرق بينهما من حيث الاجمال والبيان

والبيان في المعنى المراد وهذا لا يقدح في اصل الارادة كما هو واضح ثم ان الجهل بالوضع المعتبر في الاصل بالمعنى الثاني يتصور على وجهين احدهما الجهل بالوضع نفسه كما اذا تعددت معاني اللفظ وكان اللفظ حقيقة في احدهما او اشتبه حال الباقي فان الشك هنا في اصل الوضع وثانيهما الجهل بتعيين الموضوع له كان يعلم ان اللفظ موضوع لمعنى ويحصل الشك في تعيين ذلك فان الوضع في الجملة وان كان معلوما في مثل ذلك الا ان الجهالة فيه متحققة ايضا بالقياس الى خصوص المعنى فهذا الفرض هو محل تحير كلا الشرطين شرط الاصل بالمعنى الاول وهو العلم بالوضع في الجملة والاصل بالمعنى الثاني وهو عدم العلم بثبوت الوضع اللفظ لمعنى بعينه فمقتضى الاصل بالمعنى الاول يجب ان يكون المراد من اللفظ معناه الحقيقي الذي وضع اللفظ بازائه لوجود شرطه وهو العلم بثبوت الوضع في الواقع فمتى فرض ان المستعمل فيه واحد لم يتعين ان يكون المستعمل فيه هو الموضوع له قطعا والعلم بالمعنى المراد بمقتضى القرينة لا ينافي التمسك بالاصل الاول فان كلا من الوضع والقرينة امارة موجبة للعلم بالمراد فلا يمتنع اجتماعهما في شي واحد فان الممتنع توارد العلل دون اجتماع الامارات وانما عبروا بالجهل بالمراد لان ثمرة الاصل المذكور انما تظهر اذا كان المراد مشتبها اذ مع العلم به لا حاجة الى التشبث بالاصل لثبوته فاعتبار الجهل بالمراد لتحقيق فائدة الاصل وليس شرطا في حجيته واعتباره ولا يبعد ان يكون المراد من الجهل بارادة المعنى هو فرض كونه مجهول الارادة بان يقطع النظر عما يدل على ارادته ولا يلتفت اليه لتحقق وجه الاستناد فيه الى الاصل وهذا كله في المطالب المستدل عليها بالوجوه المتعددة فانه في كل دليل منها

يفرض المطلب مجهولا ويقطع النظر عما عداه من الادلة الاخر ليحصل بذلك الدليل والجهل بهذا المعنى لا ينافي العلم كما لا يخفى الرابع ان المعهود من اهل اللغة في بيان الوضع وتعريفه هو الاستعمال بطريق الترديد بالقرائن واما التصريح بالوضع كان يقال وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى او هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى فذلك غير معهود بينهم بل لا يكاد يتحقق ذلك في وضع الاعلام والعرفيات الخاصة اما الوضعيات الاصلية فطريق تعريفها بحكم العادة هو الترديد بالقرائن والعلم بالوضع لا ينفك عن العلم بالاستعمال ومع ثبوت الامرين الوضع والاستعمال فلا ريب في ثبوت الحقيقة الخامس الحقيقة اولى من المجاز فيجب ترجيحها مع الشك بيان الاولوية ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ عن معنى موضوع له الى غيره وعلاقة بين المعنيين وقرينة صارفة عن الاول والحقيقة انما تتوقف على الاول خاصة ~~وقرينة صارفة عن الاول الى~~ السادس اللفظ متى لم يستعمل الا في معنى واحد كان المتبادر منه ذلك المعنى عند الاطلاق اذ ليس هناك معنى اخر بالفرض حتى يساويه في الفهم وتبادر المعنى دليل الحقيقة فان قلت اتحاد المعنى المستعمل فيه مجرد فرض لا تحقق له فان ما يخلو من الالفاظ المستعملة نوعا انه يستعمل في اللغة في اكثر من معنى ووجود لفظ لا يستعمل الا في معنى واحد وان كان ممكنا عقلا الا انه ليس من الالفاظ ما يمكن لنا القطع بكونه كذلك قلت ليس المراد من اتحاد المعنى المستعمل فيه ان يستعمل اللفظ في معنى واحد ولا يستعمل في غيره اصلا لا حقيقة ولا مجازا حتى يرد ان وجود مثل ذلك في اللغة غير معلوم بل المراد منه ان يكون المعنى الذي يحتمل ان يكون اللفظ مستعملا فيه على وجه الحقيقة واحدا سواء استعمل في غيره على وجه المجاز او لم يستعمل في غيره

في غيره اصلا وهذا في اللغة كثير جدا فلا تغفل المقام الثاني في حكم ما دار بين المعنى الواحد قد عرفت وقوع الخلاف في ذلك وان الاكثر على انه مجاز خلافا للسيد ومن وافقه حيث قالوا بانه حقيقة ايضا حجة المشهور امور الاول ان الحقيقة موقوفة على الوضع الحادث والاصل عدمه واما المجاز فانه وان ~~توقف~~ توقف على الوضع ايضا الا ان الوضع الاول ايضا يكفي لصحته بخلاف الحقيقة الثاني لا يقال هذا معارض بتوقف المجاز على العلاقة والاصل عدمها لان العلاقة لا بد منها في محل النزاع والا لوجب القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفي في المجاز وجود العلاقة بل لا بد من اعتبارها في الاستعمال والالتفات اليها والاصل عدم ذلك قلنا الكلام هنا في اصل المصحح من وضع وعلاقة ولا ريب في تحقق الاول دون الثاني فيتضح نفيه بالاصل واما الالتفات الى المصحح فذلك امر لازم على كل حال اذ كما يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز يجب الالتفات الى الوضع في الحقيقة فاصل عدم الالتفات الى العلاقة معارض باصل عدم الالتفات الى الوضع فيحصل التساقط بينهما ويبقى اصل عدم الوضع سليما عن المعارض الثاني غلبة المجاز في اللغة فان اكثر اللغة المستعملة في معان متعددة مجاز فيما عدا واحد منها وما هو حقيقة في اكثر من معنى واحد منها قليل بالنسبة الى ذلك بل نسبته اليه كما صرح به المحققون ويشهد له تتبع اللغة والاستعمالات الواردة ومتى كان المجاز غالبا تعين الحمل عليه لان المشتبه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به كما مر مرارا او مرجع الغلبة بالمعنى الذي ذكرنا الى غلبة المجاز على الاشتراك وهي بهذا المعنى مما لا ريب فيه وان توهم خلافه بعض من رجح الاشتراك وسيجي التنبيه عليه مع جوابه ويلوح من كلام القوم اطلاق غلبة

المجاز على معنى آخر غير ما ذكر الاول ان الاستعمال المجازي في اللغة
اكثر من الحقيقة الثاني ان استعمال كل لفظ في مجازه اكثر من استعماله
في حقيقته وغلبة المجاز بهذين المعنيين ممنوعة باطلاقها
بل مقطوع بفسادها ولا ريب ان اكثر الاستعمالات اقل البلغاء
كالخطباء والشعراء كذلك على ما ادعاه بعضهم وذلك ايضا فيما
يختص بهم من الخطب والاشعار لا مطلقا فان قيل المقصود
الاصلي هو البحث عن الالفاظ القرآن والحديث والغالب فيها
هو المجاز لانها في اعلى طبقات البلاغة وارفعها وبلاغة
الكلام وارتفاعه لاشتماله على اللطائف والنكات الرائعة
التي لا تحصل الا بوجود الاستعارات والكنايات اذ بدون
ذلك يكون الكلام مفيدا للاصل المقصود من دون اعتبار
امر زائد عليه فلا يكون بليغا ومن ثم كان المجاز هو الغالب
في كلام الخطباء والشعراء فان هؤلاء لما ارادوا ان يكون كلامهم
مرتفعا عن كلام غيرهم ولا يحصل ذلك الا بعدولهم عن الالفاظ
المبتذلة والحقائق المتداولة وعدولهم الى المجازات الرائقة
والاستعارات الفائقة فاكثروا منها في استعمالاتهم حتى صارت
هي الغالب على كلامهم قلنا ليس من شروط بلاغة الكلام خلوه عن
الحقيقة ولا ورود على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط
البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع حسن النظام
والتاليف وسلامته عما يخل بالفصاحة ولا ريب ان هذا
كما يحصل بالمجاز فكذا بالحقيقة بل قد لا يحصل الا بها كما اذا
كان المقام مقام البيان والتوضيح فان المطابقة لمقتضى الحال
لا يكاد يتحقق فيه الا بالحقيقة والتصريح كيف ولو كان استعمال
الحقيقة منافيا للبلاغة لزم ان لا يكون الكتاب الكريم مشتملا
عليها اصلا او لا يكون الكتاب بليغا وكلاهما باطل بالضرورة

فان القران

بلى
فان القران في اعلا طبقات البلاغة الذي هو حد الاعجاز ومع ذلك
فليس مقصورا على المجاز بما يرى من استعماله على الحقيقة بل فيه
اكثر من ان يحصى ولو اريد ان المجاز شرط في البلاغة فهو
مما فات لرجوعه الى الغلبة فاحد ما عرفت من بطلان شرطيته
وان اريد ان البلاغة في الكلام انما تحصل غالبا بالمجاز فذلك
ممنوع خصوصا في كلام الشارع فان الغرض الاصلي منه هو البيان
والاعلام دون الاجمال والابهام والمناسب لهذا الغرض استعمال
الحقيقة دون المجاز ولذا ترى ان الغالب في الالفاظ القرانية
هو الحقيقة وان المجاز فيها قليل جدا بالقياس اليها خصوصا
فيما يتعلق منها بالاحكام وغلبة المجاز في كلام بعض البلغاء
كالخطباء والشعراء على تقدير تسليمه لا تقتضي غلبته في كلام
كل كلام بليغ فان مقاصد البلغاء مختلفة وربما كان المجاز
اوفق بمقاصد بعضهم فيغلب استعماله في كلام ذلك البعض دون
غيرهم ثم انا لو سلمنا غلبة المجاز باحد هذين المعنيين مطلقا او في
كلام البلغاء فلا شك انها لا تقتضي ترجيح المجاز على الحقيقة فان غلبة
المجاز على الحقيقة لو كانت موجبة لتقدمه عليها لكان اسبق الالفاظ
المجازات بالتقدم على الحقيقة واولاها بالترجيح عليها التخصيص
العموم فانه قد بلغ في الشيوع والغلبة حدا لم يبلغه شيء من انواع
المجاز وقيل في المشهور ما من عام الا وقد خص ومع ذلك فقد
اطبق الجميع على وجوب حمل صيغ العموم على حقيقتها التي هي الاستغراق
ما لم يظهر المخصص ولم يلتفت احد الى التخصيص وكثرته ولا جعله
مانعا عن الحمل على الحقيقة فضلا عن ان يرجح به المجاز وايضا لو كانت
الغلبة مقتضية للترجيح لزم ان لا تستقر الدلالة على الحقيقة في شيء
من الالفاظ وان لا تكون الحقيقة هي الاصل الراجح عند تجرد اللفظ عن

القرائن والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم فان قيل ما بال الغلبة
ههنا لا توجب تقديم الغالب وترجيحه ونحن نرى انهم يستندون
اليها في غير هذا المقام وما الفرق بين هذه الغلبة وغيرها حتى
اختلفتا في اقتضاء التقديم وعدمه قلنا لعل الفرق ان الغلبة
المقتضية للترجيح هي الغلبة الشخصية وغلبة المجاز ليست كذلك فانها
غلبة جنسية لا شخصية ضرورة ان الغالب على الحقيقة هو جنس
المجاز لا كل مجاز ثم لا يخفى ان غلبة استعمال المجاز باحد المعاني
المعنيين لو اقتضت الترجيح فانما تقتضي رجحان ارادة المجاز
لا رجحان كون المعنى المشكوك فيه مجازا كما هو المطلوب الا ان يدعى
ان الاول ملزوم للثاني وفيه تامل الثالث ان المعاني المجازية
في اللغة اكثر من المعاني الحقيقية وينبغي القطع بغلبة المجاز
بهذا المعنى ان اريد بالمعنى المجازي ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا
وان لم يستعمل فيه بالفعل على خلاف في الاصطلاح واما اذا اريد
منه معناه المصطلح الماخوذ فيه تحقق الاستعمال بالفعل فالظاهر
ثبوت الغلبة ايضا اذ الغالب في الالفاظ اتحاد الحقيقة وتعدد
المجاز ويلزم منه ان المجاز اكثر من الحقيقة الرابع المعنى المجازي
فكل لفظ اكثر من معناه الحقيقي وغلبة المجاز بهذا المعنى ثابتة
ايضا ان اريد بالمجاز المجاز بالقوة او جعل الحكم في القضية المذكورة
على الغالب والا ففي تحقق الغلبة اشكال اذ من الجائز ان يستعمل
اللفظ في معناه الحقيقي ولا يستعمل في غيره اصلا ويستعمل فيما
يساوي الحقيقة او ينقص فلا يتحقق اكثرية المجاز في مثل ذلك
الخامس ان اكثر المعاني المستعملة في كتب اللغة مجازات وهذا اقرب
من المعنى الثالث والظاهر ثبوت الغلبة بهذا المعنى ايضا واعلم انه قد حكي
عن جماعة من اهل اللغة انهم قالوا ان اكثر اللغة مجازات والمنقول عن الفقهاء

والاصوليين

والاصوليين كثيرا ما يذكرون ذلك في مقام ترجيح المجاز او بيان عدم اولوية
الحقيقة حكاية عن محققي اهل اللغة ونقل الاصوليين في كتبهم قولا
بان المجاز هو الغالب فضعفوه وربما نسبوه الى الشذوذ وقال في المحصول
البحث الثامن في ان المجاز ليس غالبا قال ابن جني اكثر اللغة مجاز فانك
اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو يتناول جميع الافراد
فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد وهو معلوم البطلان
واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه
لا جميعه بل لو قلت ضربت راسه لم تكن قد ضربته من جميع جوانبه
وههنا مجاز من وجه اخر فانك اذا قلت رايت زيدا او ضربته
فزيد ليس اشارة الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة
والنقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا يعتورها
شيء من ذلك فلعل تلك الاجزاء الزيادة والنقصان لم يقع عليها
الرؤية ولا الضرب وقد استند اليها فكان مجازا مع ان الرؤية
انما تتناول سطح الظاهر وليس ذلك حقيقة زيد بل انما هو
خارج عنه او جزء منه واجاب عن الاول بان المصدر دال
على الماهية من حيث هي هي وهي لا تستلزم وحدة ولا كثرة وعن
الثاني بان التجوز في مثل ذلك واقع في النسبة دون الاطراف
والظاهر ان المراد بالغلبة في هذا القول غلبة باحد المعنيين
الاولين كما يشعر به الحجة المنقولة وفيما حكي عن محققي اهل اللغة
هي الغلبة باحد المعاني الثلثة المتاخرة وبهذا يندفع التناقض
الذي يتوهم في كلام بعض الاصوليين حيث انهم اطلقوا القول
بغلبة المجاز وتلقوه بالقبول في حكايتهم اياه عن محققي اهل اللغة
في مقام الاستشهاد ووجه الاندفاع ظاهر مما قلنا وكذا يندفع
التناقض المتوهم في كلام الاصوليين والفقهاء حيث انهم تارة

رفع تناقض المجاز غالب في الحقيقة والصالح والتعميم الاطلاق في اكثر اللغة مجازات

يقولون الاصل في الاطلاق الحقيقة والاخرى ان اكثر اللغة مجازات
ووجه الاول فانه ان اراد به المقدم من القول بترجيح الحقيقة مع
الشك في تعيينه لتعيين المراد من الثاني ترجيح المجاز من جهة
الترجيح وقد مضى انها لا توجب ذلك لان الفقهاء والاصوليين
انما يشيرون الى غلبة المجاز على الحقيقة في مقام ترجيح المجاز
او عدمه او لوية الحقيقة كما اومانا اليه فلولا ان مرادهم ما
ذكرناه لزمهم التناقض قطعا وكان ما ذكره من عدم ايجاب
الغلبة الترجيح ايرادا اخر عليهم مع التناقض لا دافعا له كما لا يخفى
فان قيل لو كان غلبة المجاز بالمعنى الذي ذكرتم مقتضية لترجيحه
مع الشك في الوضع وجب القول بمجازيته وان اتحد المعنى قلنا
نعم يلزم ذلك لو استمرت الغلبة مع الاتحاد وليس كذلك فان المجاز
لا حقيقة له لم يثبت بعد فضلا عن ان يغلب عليها الثالث ان
الغرض الاصلي والمقصود الاهم من الوضع ليس الا دلالة اللفظ
بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة بواسطة القرينة متحققة في
المجاز والدلالة على وجه الارادة لا يترتب عليها فائدة يعتد
بها وهذا الغرض لا يتاتى مع تعدد الوضع فان الاشتراك مخل
بالفهم ومحوج الى نصب القرينة ولذا ترى ان الاصل من كل لغة
والاساس الذي يبتني عليه الفهم والتفهيم فيها هو الوضع للمعنى
الواحد والخروج عن ذلك الاصل لابد له من دليل احتج القائلون
بالحقيقة بوجوه الاول ما ذكره السيد المرتضى طاب ثراه من
استعمال اللفظ في الشيئين او الاشياء ليس الا كاستعماله في الواحد
في الدلالة على الحقيقة فكما ان الاستعمال في الواحد يدل على ان اللفظ
حقيقة فيه فكذا المتعدد قال قدس سره في مبحث الفاظ العموم
بعد نقله اللفظ المختص بموجب اللغة وادعائه ما يدل عليه بعينه

ما يدعى

ما يدعى لم يفسره وبين الخصوص الذي يدل على ذلك ان كل لفظ
يدعون انه للاستغراق قد يستعمل تارة للخصوص واخرى
في العموم الا ترى ان القائل منهم اذا قال من دخل داري
اكرمته او اكرمه لا يريد الا الخصوص وقلما يريد به
العموم ويقول العلماء وقصدت الشعراء وهو يريد العموم
يريد العموم تارة والخصوص اخرى وهذا معلوم ضرورة
مما لا يقع في مثله خلاف والظاهر من استعمال اللفظة في شيئين
انها مشتركة بينهما وموضوعة لهما الا ان يوقفونا او يدلونا
بدليل قاطع على انهم باستعمالها في احدهما متجوزون
وهذه الجملة تقتضي اشتراك هذه الالفاظ واحتمالها
العموم والخصوص وهو الذي اعتمدناه فان قيل دلوا
على ان بنفس الاستعمال تعلم الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز
لانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم دلوا على انهم استعملوا
هذه الالفاظ في الخصوص على حد ما استعملوها في العموم فانا
نخالف في ذلك ونذهب الى ان كيفية الاستعمال مختلفة قلنا
اما الذي يدل على الاول فهو ان لغتهم انما تعلم بالاستعمال
باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا
على انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة فيه فكذلك اذا استعملت في
المعنيين المختلفين وتوضيح ذلك ان الحقيقة هي الاصل في اللغة
والمجاز طار عليها بدلالة ان قد يكون لها حقيقة في اللغة
ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له في اللغة واذا
ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال
وانما ينتقل عن اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة واما المجاز فلا
يلزم على ما ذكرناه لان استعمال المجاز لو تجرد عن توقيف او دلالة

على ان المراد المجاز والاستعارة لقطعنا به على الحقيقة لكنا علمنا
بالدلالة على ما يوجبه ظاهر الاستعمال الا ترى انه لا احد خالط
اهل اللغة الا وهو يعلم من حالهم ضرورة انهم انما سموا البليد
حمارا والشديد اسدا على سبيل التشبيه والمجاز فكان
يجب ان يثبت مثل ذلك في اجراء لفظ العموم على الخصوص
فاما المطالبة لنا بان ندل على ان كيفية الاستعمال واحدة
فانا لم ندع ذلك في هذا الفصل فيلزمنا الدلالة عليه وانما ادعينا
الاستعمال ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال
مختلفة فعليه الدلالة على انا نقول لمن ادعى اختلاف كيفية
الاستعمال اتريد بذلك ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل
على صورتها في الخصوص ام تريد ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم
وفي الخصوص يفتقر الى قرينة ودلالة والاول يفسد بان تلك
الصيغة متفقة عند استعمالها في الامرين ولو اختلفا لادركناهما
مختلفين وقد بينا في هذا الكتاب ان نفس الصيغة التي يراد
بها العموم كان يجوز ان يراد بها الخصوص حيث تكلمنا في ان ما يوجد
امرا كان يجوز ان يوجد نفسه ولا يكون امرا على ان اكثر مخالفينا
في العموم يذهبون الى ان لفظ العموم اذا اريد به الخصوص كان
مجازا وعندهم ان اللفظ لا يكون مجازا الا اذا استعمل على صورته
وصيغته فيما لم يوضع له واما القسم الثاني فهو محض الدعوى وبناء
على المذهب الذي نخالف فيه فكانهم قالوا ان اللفظ موضوع
في العموم على الحقيقة وانما يتجوز به في الخصوص وفي ذلك هو الخلاف
وعليه يطالبون بالدلالة ولا فرق بينهم وبين من عكس هذا
عليهم وقال لهم بل هذه اللفظة موضوعة على الحقيقة للخصوص اذا استعملت

في العموم

في العموم فبالقرينة والدلالة فقد ذهب قوم الى ذلك وهم اصحاب
الخصوص وقد مثل اصحابنا حالنا وحال مخالفينا في هذه
النكتة بمن ادعى ان زيدا في الدار وادعى خصمه ان زيدا
وعمرا فيها فقالوا من ادعى ان عمرا مع زيد فقد وافق ان
زيدا فيها وان ادعى امرا زائدا على ما اتفق مع خصمه
عليه فالدلالة لازمة له دون خصمه فاذا قال خصومنا
الصيغة لا تستعمل في الخصوص الا مع قرينة فقد سلموا لنا
الاستعمال وادعوا امرا زائدا عليه فالدلالة تلزمهم دوننا
وقد يمكن الطعن على هذا بان يقولوا انتم تدعون استعمالها
خاليا عن قرينة لانكم لو ادعيتم محض الاستعمال للزمكم ان
يكون المجاز كله حقيقة لانه مستعمل وان ادعيتم نفي القرينة
لزمكم ان تدلوا فانا لا نسلم ذلك كما يلزمنا ان ندل على
اثبات القرينة اذا ادعيناها ويجري ذلك في هذا الحكم مجرى
من ادعى ان زيدا وحده في الدار وادعى اخر ان معه عمرا
في ان كل واحد يلزمه الدلالة وانما اتفقا على ان زيدا
في الدار فقط باتفاق على موضع الخلاف من التوحد
والاقتران وهذا اجود شيء يمكن ان يعللوا به والجواب
ان الاصل في الاستعمال التعري من القرائن والدلائل لان
الاصل هو الحقيقة التي لا تحتاج الى قرينة وانما يحتاج المجاز
للعدول عن الاصل الى مصاحبة القرينة ونحن فانما ادعينا
ما هو الاصل فلا دلالة علينا وادعى خصومنا امرا زائدا على
الاصل فعليهم الدلالة وايضا فانا نتمكن من الدلالة على صحة
ما ادعيناه من غير بناء على موضع الخلاف لانا نقول ان كان
القرينة هو العلم الضروري بقصد اللسان على ذلك كما علمنا

في حمار واسد فكان يجب ان لا يقع الخلاف في ذلك مع العلم الضروري
كما لم يقع خلاف في هذا وحمار وان كانت القرينة مستخرجة بدليل
وتامل فقد نظرنا فيما عثرنا على ذلك ومن ادعى طريقا الى اثبات
هذه القرينة فواجب عليه ان يشير اليه ليكون الكلام فيه وخصمنا
لا يمكنه ان يدل على ان استعمال هذه اللفظة في الخصوص لا بد
فيه من قرينة الا بان يصحح مذهبه في ان ذلك مجاز وعلى والى
غيره وهذا هو نفس المذهب ومما يقال لهم كيف وجب في كل شيء
تجوز اهل اللغة من الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه
الذي ذكرناه في حمار وبليد وكالحذف في قوله تعالى وجاء ربك
واسئل القرية والزيادة في قوله تعالى ليس كمثله شيء ونظائر ذلك
وامثاله ومما انفرع عليه وتشعب انهم متجوزون بذلك وقارنون
الى اللفظ ما يدل على المراد ضرورة لغنى اشكال والحاجة الى نظر
واستدلال ولم يجب مثل ذلك في استعمال صيغة العموم والخصوص
وهو ضرب من ضروب عندكم والا لحق بهذا الباب كله في حصول
العلم عنده ويمكن ان يترتب استدلالنا على هذه العبارة فنقول
قد ثبت بلا شك استعمال هذه اللفظة في العموم والخصوص وما
وافقنا على اهل اللغة ولا علمنا ضرورة من حالهم مع المداخلة
لهم انهم متجوزون بها في الخصوص كما علمنا منهم ذلك في صنوف
المجازات على اختلافها فوجب ان تكون مشتركة فاذا قيل لنا
فلعل كونهم متجوزين بها في الخصوص يعلم بالاستدلال دون
الضرورة فلم قصرتم هذا العلم على الضرورة قلنا كيف وقف هذا
الباب من المجاز على الاستدلال ولم يقف غيره من ضروب المجاز في
كلامهم لولا ابطال الدعوى فقد خرج هذا الموضع عن بابه
دلالة على خلاف مذهبكم هذا كلامه فلتسترح نقلناه بالفاظه
حفظا

حفظا لما رامه من زيادة التقرير لثبات الاشتراك في الفاظ
العموم فان ذلك لا يختص بها بل يجري في جميع الالفاظ
التي وقع فيها الخلاف والشك من هذه الجهة ومواضع الامتنان
على تواردها لا يخفى على الفطن طريق تعبيرها الثاني ان الاشتراك
الكثير في اللغة فيكون الحمل عليها عليه اولى من الاشتباه اما
اللغوي فلان الكلمة اسم وفعل وحرف والحروف كلها مشتركة
كما شهدت به كتب النحو وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل
مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال
والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب واما
الاسماء فلان الاشتراك فيها كثير على ما يشهد به تتبع اللغة
فاذا ضم الافعال والحروف غلب الاشتراك على الاخرى واما
الشارع فلان المظنون لحوقه بالاكثر الاغلب الثالث
للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد
في الاشتراك اما فوائد الاشتراك فمنها ان المشترك مطرد لكونه
حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها انه
يصح منه الاشتقاق بالمعنيين والمجاز قد لا يشتق منه ومنها
انه يصح معه التجوز في المعنيين فيتسع الكلام ويحصل الفائدة المطلوبة
في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح منه التجوز ومنها ان المشترك
يتعين احد معنييه مع تعذر الاخر بخلاف المجاز فانه قد لا يتعين
بتعذر الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل بادنى القرائن
وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة وترجح عليها
واما مفاسد المجاز فمنها ان المجاز يتوقف على القرينة والوضعين
والعلاقة والاشتراك لا يتوقف على جميع ذلك ومنها ان المجاز

يفضي الى الخطاء مع ارادته وانتفاء القرينة الدالة عليه واخفائها عن
السامع مع القرينة يحمل على ما يعينه وبدونها يتوقف في الحمل
فلا يقع في الخطاء وان فاته المطلوب ومنها ان المجاز يخالف الظاهر
بخلاف المشترك فانه لا يخالف فيه وان شاركه في الاحتياج
الى القرينة في الجملة فان الاحتياج فيه لاجل التعيين وفي
المجاز للدلالة لا يقال هذا معارض بمثله فان للمجاز فوائد لا توجد
في الاشتراك وللاشتراك مفاسد لا توجد في المجاز اما فوائد
المجاز فانه قد يكون ابلغ فان اشتعل الراس ابلغ من شبت
ومنها انه قد يكون اوفق اما للطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقيق
للداهية او عذوبة في المجاز كالروضة في المقبرة واما للمقام
لزيادة بيان كالاسد للشجاع لكونه عنوانه دعوى الشيء ببينة
وبرهان او تعظيم كالشمس للشريف او تحقير كالكلب للخسيس ومنها
انه يتوصل به الى انواع البديع كالسجع في نحو حمار ثرثار بخلاف
البليد ثرثار والمطابقة في نحو قوله ضحك المشيب براسه فبكى
ولو قلت ظهر فاتت المطابقة والمقابلة في مثل قوله كالحاج قلع
من هواها الحب في معنى ولو قلت ازداد هواي فاتت الجناس
مثل سبع سباع ولو قلت سبع شجعان لم يكن جناس والروي
في نحو قوله عارضنا اصلا فقلت الربرب حتى بدى الاقحوان
الاشنب ولو قال ستهن الابيض لم يصح ذلك واما مفاسد الاشتراك
فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع
القرينة يحمل عليه وبدونها على الحقيقة ومنها انه يؤدي
الى مستبعد من ضد او نقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعا
للضدين او النقيضين كالجون للابيض والاسود والقرء للطهر
والحيض

والحيض والامر للاباحة والتهديد على القول بانه اذا اطلق اللفظ
واريد به احد المعنيين وفهم الاخر بتخيل قرينة فقد فهم ما هو في
غاية البعد من المراد اذ فهم من قوله تعالى ثلثة قروء الحيض
والمراد الاطهار ومن قوله سبحانه واذا حللتم فاصطادوا التهديد
والمراد الاباحة بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم ضد المراد منه
لا يؤدي الى مستبعد لان العلاقة شرط فيه وان كانت بتنزيل
التضاد منزلة التناسب كالتملح او تهكم او عليه ومنها انه يحتاج
الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة
لانا نقول ما ذكرتموه في معرض المعارضة لا يصلح للمعارضة فان
ما ذكر من فوائد المجاز لا يختص بالمجاز بل هي مشتركة بينه
وبين المشترك فان المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى
المقام الاجمال كقولك هتر العين دون ان تقول الذهب
او الفضة واوفق للطبع كالليث للغضنفر مع اشتراكه بينه
وبين ضرب من العناكب وكذا التوصل به الى انواع البديع
اذ قد يحصل بالمشترك ايضا كالمطابقة في قوله وما انس
لا انساه ان لحيه حل ثيابا على الرمان ثديا وقوله فقلب
دعوتي والعلا نيكر معا فمثلي كثير في الرجال قليل والمجانسة
من قولهم رحب رحبه والروي مثل غيث وليث وكذا غيرها
من المحسنات فان كل ما يتحقق منها بالمجاز يتحقق بالاشتراك
واذا اشتركت فوائد المجاز بينه وبين الاشتراك فلا يصلح
ترجيح المجاز بها واما مفاسد الاشتراك فهي على تقدير تسليمها معارضة
بمفاسد المجاز على ما بيناه فيبقى فوائد الاشتراك سالمة عن المعارض
فيترجح بها الاشتراك والجواب اما عن الاول فيمنع دلالة الاستعمال
على الحقيقة على ما اشتهر بين الفقهاء والاصوليين فانهم قالوا الاستعمال

الا اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص وهذا الكلام
يحتمل وجوها الاول ان الحكم بالحقيقة على احد الامرين
من النص ووجود شيء من الامارات المقررة انما يدل على انها
لا يصح الحكم بكون اللفظ المستعمل حقيقة ولا مجازا بل يجب التوقف
فيه سواء كان المعنى المستعمل فيه واحدا او متعددا ومقتضى
ذلك نفي اصالة الحقيقة بالمعنى الثاني في كلا المقامين وهو
باطل من اتفاقهم في صورة اتحاد المعنى كما عرفت وقد سبق
تحقيقه الامر الثاني ان الاستعمال بنفسه لكونه جنسا
للحقيقة والمجاز لا يدل على احد الامرين بعينه لان العام
لا يدل على الخاص بل لا بد في الدلالة عليهما من امر زائد
غير الاستعمال المشترك بينهما وان اتحد المعنى المستعمل فيه وهذا
لا ينافي ثبوت الاصل عندهم في صورة الاتحاد لان اصالة
الحقيقة في تلك الصورة لا يقتضي كون المنشأ هو نفس
الاستعمال من حيث هو استعمال بل يجوز ان يكون بسبب امر اخر
كلزوم تحقق المجاز من غير حقيقة وكالتلازم بين الاصل
بهذا المعنى والاصل بالمعنى الاول ورجحان الحقيقة على المجاز
بقلة المقدمات وغير ذلك كما مر مفصلا في الاحتجاج على الاصل
المذكور لكن عرفت ان نفس الاستعمال من حيث هو استعمال
يقتضي ترجيح الحقيقة مع الاتحاد او مع عدم العلم بالتعدد
وان الظاهر اتفاقهم على دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة
الاتحاد فهذا الاحتمال بعيد من هذا الوجه وان لم يكن منافيا
لاتفاقهم على ثبوت الاصل المذكور في تلك الصورة بناء على ما ذكر
من الاتفاق على الحكم المعين لا يوجب الاتفاق على سببه المعين
بل يجوز ان يكون سببا اخر فان السبب المعين متى كان مجمعا عليه كفى
ذلك

كون ذلك في بطلان ما ينبني على نفي حجية الاستقلال قال الشيخ في العدة
من جملة كلام له في مبحث الامر فان قيل ظاهر استعمال اهل اللغة يدل على انه
حقيقة في الموضعين قيل له لا نم ان نفس الاستعمال يدل على انه
الحقيقة لان المجاز ايضا يستعمل وانما يعلم كون اللفظ حقيقة
بان ينصوا لنا على انه حقيقة او نجد اللفظ يطرد في كل موضع
او غير ذلك من الاقسام التي قد بينا ذكرها فيما مضى للفرق بين
الحقيقة والمجاز وليس مجرد الاستعمال من ذلك وهذا الكلام صريح
في ان مجرد الاستعمال عند الشيخ ره لا يدل على الحقيقة ومع ذلك
كيف تدعون انه متفق عليه لانا نقول نحن انما ادعينا الاتفاق
في دلالة الاستعمال في صورة الاتحاد والمستفاد من كلام الشيخ ره
القول بعدم دلالة مجرد الاستعمال وهذا لا ينافي ذلك فان
عدم دلالة مجرد الاستعمال لا يمنع عن دلالة الاستعمال مع الاتحاد
وايضا فان الشيخ ره انما ذكر ذلك في مقابلة من ادعى دلالة الاستعمال
مع تعدد المعنى فلا يبعد تنزيل كلامه على هذه الصورة بقرينة
السؤال الثالث ان اللفظ المتعدد المعنى يحتمل كلا من الحقيقة
والمجاز فيما زاد على المعنى الواحد ولا يتعين فيه احد الامرين
الا بنص الواضع او وجود شيء من العلامات الحقيقة والمجاز
واما المتحد المعنى فانه يتعين الحكم بالحقيقة اما بنفس الاستعمال
او بغيره من الوجوه المذكورة في اثبات الاصل في المقام الاول
وان لم يوجد هنا النص من جهة الوضع ولا شيء من امارات
الحقيقة والقرينة على هذا التخصيص ان الفقهاء والاصوليين
لا يطلقون هذا القول الا في صورة التعدد ردا على من قال
باصالة الحقيقة فيه وانهم مع اتحاد المعنى يحكمون بان الاصل هو
الحقيقة فوجب حمل كلامهم على هذا المعنى صونا له عن التناقض

مع وضوح القرينة الدالة عليه وغير ان ذلك يقتضي التوقف في
الحكم بالحقيقة والمجاز مع التعدد الى ان يعلم النص من الواضع
او يوجد شيء من الامارات والعلامات الدالة على احدهما
والمستفاد من كلام القوم خلافه فان الظاهر منه اتفاقهم على
ترجيح احد الامرين وان كان الخلاف بينهم انما هو في تعيين
الراجح من ذلك فمنهم من رجح المجاز ومنهم من رجح الاشتراك
ولم ينقل احد من الاصوليين في المسألة قولا بانتفاء الرجحان
نعم يظهر من المص الميل الى التوقف في هذا وشبهه وذلك لا يجدي
نفعا في تنزيل كلام القوم كما لا يخفى الرابع التخصيص بالمتعدد
ايضا بمعنى ان استعمال اللفظ في المعاني المتعددة لا يدل على الحقيقة
كما ادعاه بعض القائلين بالاشتراك بخلاف ما اذا اتحد المعنى
فان الاستعمال فيه دليل الحقيقة وعدم ثبوت الحقيقة بنفس
الاستعمال في المعاني المتعددة يصح مع ثبوتها لا بالاستعمال فيها
بل بدليل اخر كما يظهر من كلام كثير ممن قال بالاشتراك ومع ثبوت
المجاز كما ذهب اليه وهم القائلون برجحان المجاز على الاشتراك
وكذا مع ثبوت احد الامرين بعينه ايضا كما هو زعم العقل وان
لم يكن هو الاصل من الاصوليين فيما اعلم ويح فالمقصود من
قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ليس الا دفع دلالة الاستعمال
على الحقيقة مع تعدد المعنى على ما ادعاه اكثر القائلين برجحان
الاشتراك ولا يخفى هذا الا ان اطلاق القول المذكور ربما يوهم
نفي دلالة الاستعمال على الحقيقة مع اتحاد المستعمل فيه ايضا فيجب تقييده
بما اذا تعدد المعنى كما هو المفروض في اصل المسألة والامر في ذلك
هين بعد ما علم مذهب القوم ودلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة
الاتحاد الخامس ان مجرد الاستعمال من حيث هو استعمال مع قطع النظر
عما عداه

عما عداه من الامور حتى وحدة المستعمل فيه وعدم ظهور تعدده
لا يدل على الحقيقة وهذا معنى صحيح لا غبار عليه وهو الذي ينبغي
ان يراد من كلام القوم فانهم وان قالوا بدلالة الاستعمال على الحقيقة
في الجملة لكنهم يجعلون اتحاد المعنى شرطا في الدلالة او ظهور التعدد
مانعا عنها ولا يقولون ان الاستعمال بنفسه يستقل في الدلالة
من دون فرق بين اتحاد المعنى المستعمل فيه وتعدده وانما قال
بذلك بعض من قال برجحان الاشتراك كالسيد ره ومن وافقه
من الاصوليين حيث انهم ذهبوا الى التسوية بين استعمال اللفظ
في المعاني المتعددة والاستعمال في المعنى الواحد في الدلالة على الحقيقة
واكثر الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز نفوا التسوية
المذكورة وانكروها اشد الانكار وقد وافقهم على ذلك كثير ممن
قال برجحان الاشتراك ايضا حيث انهم لم يرجحوا الاشتراك بنفس
الاستعمال بل بدليل اخر وقد مضى التنبيه عليه والحاصل الذي يستفاد
من كلام القوم ليس الا نفي دلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة
فانهم انما قالوا الاستعمال لا يدل على الحقيقة وان الاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز والمفهوم من ذلك ليس الا ان الاستعمال
بمجرده لا يدل عليها بحيث يكون مستقلا في الدلالة على ما يقول
به السيد ره ومن وافقه وقد صرح كثير منهم ومنهم الشيخ ره في كلامه
المنقول سابقا بنفي دلالة نفس الاستعمال او مجرده وهذا كالصريح
في ان مرادهم نفي استقلاله في الدلالة لا نفي دلالته في الجملة ومن المعلوم
ان ذلك لا ينافي دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد
خاصة كما يفهم من كلامهم فان للاتحاد مدخلا في الدلالة على هذا
القول والا لعمت الدلالة صورتي الاتحاد والتعدد فيلزم القول
برجحان الاشتراك على المجاز وهو خلاف ما ذهبوا اليه ثم ان هذا

الجواب الذي اجاب به الجمهور عن الاحتجاج بظاهر الاستعمال هو اول
ما طالب به السيد نور نفسه فيما نقلنا عنه في القول بنفي اشتراك
اللفظ الفاظ العموم حيث قال حملوا على ان بنفس الاستعمال لا يعلم
الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز فانهم قد استعملوه وليس بحقيقة
ثم اجاب عن ذلك بما مضى نقله عنه بعبارته والمحصل مما ذكره
قدس سره هناك ثلثة وجوه الاول ان لغة العرب انما تعرف باستعمالهم
وكما انهم اذا استعملوا اللفظ في هذا المعنى الواحد ولم يدلونا على
انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة فيه فكذلك اذا استعملوه في
المعنيين المختلفين وجوابه انا انما قطعنا بالحقيقة اذا استعمل
اللفظ في المعنى الواحد لكونه مستعملا في المعنى الواحد فلا يصح قياس
المتعدد عليه لعدم اطراد العلة في المتعدد وصح قياسا على الواحد
لكن ذلك ممنوع فانا لا نقول بدلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة
على وجه الاستقلال بحيث لا يكون لاتحاد المعنى دخل في الدلالة
وانما المسلم دلالته بشرط الوحدة او عدم ظهور التعدد وهذا
لا يقتضي الدلالة مع العلم بالتعدد كما هو واضح وبالجملة فان
اردنا انا نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى الواحد بنفس الاستعمال
لا الوحدة منعنا ذلك اذ قد تما كان للاتحاد تاثير في الدلالة
وان اردنا انا نقطع بها بواسطة الاستعمال مع الوحدة لم يصح قياس
المتعدد على المتحد لفوات جزء العلة في المقيس فينتفي المعلول
فيه فان قيل متى سلمتم من دلالة الاستعمال على الحقيقة لزمكم
القول باستقلاله في الدلالة لان الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا
لما سبق من ان اللغات انما تعرف باستعمال اهلها وان من يعرف
اللغة متى راى اهل اللغة يستعملون اللفظ في معنى يرجح عنده انه حقيقة
له موضوع بازائه وهذا ان صح اقتضى ثبوت الدلالة في المتعدد
والا فرق

والا اقتضى انتفائها فيها او لما كانت الدلالة في صورة الاتحاد ثابتة
باعتراف الخصم لزم ثبوتها في المتعدد لاطراد العلة المقتضية للحكم
قلنا لا نسلم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة يقتضي استقلاله في
الدلالة وقولكم ان الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق قلنا ممنوع
لكنا قد وجدنا الناس انما يعرفون الحقيقة بالاستعمال مع
اتحاد المعنى لا مطلقا فان المشاهد من احوالهم والمعلوم من عاداتهم
انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في
غيره فانهم يعتقدون الوضع ويقطعون بالحقيقة من دون
شك ولا ارتياب اما اذا ثبت عندهم اللفظ حقيقة في وضع
معلوم ثم وجدوه مستعملا في غيره فانا نجدهم هنا يتوقفون عن
الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل ولذا ترى
ان اهل اللغة يثبتون لاكثر الالفاظ في كتبهم معاني متعددة
ولا يقطعون بالوضع الا في بعضها ولو كان مجرد الاستعمال
عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد لوجب
ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر الالفاظ والمعلوم من تصريحاتهم
خلاف ذلك والقول بانهم عرفوا ان تلك المعاني الكثيرة مجازات
بنص او امارات او جبلهم العدول عما هو الاصل بعيد جدا
سيما اذا اشترطنا في التجوز العلم الضروري بالمجاز ولم نعتبر في دلالة
الاستعمال على الحقيقة في المعاني المتعددة تقارب الاستعمالات
على ما صرح به السيد قدس سره فانا نقطع بانتفاء العلم الضروري
في تلك المعاني باسرها غاية الامر ان يكون كيفية الاستعمال في
ذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا يؤثر في الدلالة على الحقيقة خلافه
استعماله في المتعدد فانهم كما ترى يختلفون في ذلك والاكثرون منهم
على نفي الدلالة فلو كان مجرد الاستعمال في العرف والعادة دليلا على

الوضع في المتعدد كما انه دليل في الواحد لاتفقوا على الدلالة في المتعدد
كما اتفقوا على الدلالة في الواحد ولارتفع الخلاف عن المسئلة فان
مثل هذا الامر الذي يرجع الى دلالة العرف والعادة لا يكاد يشتبه
على هؤلاء الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة وظهورها كما يدعيه
الخصم ويبالغ فيه فان الامر الذي هو بهذه المثابة من الوضوح
والظهور لا يكاد يخفى على الاكثر هذا الخفاء فان قيل اي فرق بين
استعمال اللفظ في المعنى الواحد واستعماله في المتعدد حتى صارت
الدلالة في الاول محققة ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف الثاني
وما تاثير الاتحاد في ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ
اذا كان بحيث لا يستعمل الا في معنى واحد كان بحيث متى اطلق فهم
ذلك المعنى لتحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطة الانحصار فيكون
حقيقة فيه اذ لا نعني بالحقيقة الا ما يتبادر من اللفظ عند التجرد
عن القرائن ولا كذلك اللفظ المستعمل في معان متعددة لانتفاء الحصر
المقتضي للارتباط بينها وبين اللفظ وايضا لما كان من الامر الواضح
في الافهام ان لكل لفظ من الالفاظ المستعملة معنى وضع له ذلك
اللفظ وان ذلك المعنى هو المعنى الذي يراد من اللفظ عند الاطلاق
والتجرد عن الصوارف فمتى استعمل اللفظ في معنى ولم يستعمل في غيره
كان ظاهر ذلك الاستعمال ان ذلك المعنى هو المعنى الذي وضع
اللفظ بازائه واما اذا كان اللفظ مستعملا في معان متعددة فانما
يعلم باستعماله كونه حقيقة فيها في الجملة واما انه حقيقة في الجميع
فلا يعلم من ذلك قطعا فان الاشتراك ليس من لوازم الاستعمال
بخلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذا انما يستقيم على تقدير
العلم بالاتحاد في معنى اللفظ واما بدونه كما اذا استعمل لفظ في معنى
ولم يعلم الاختصاص به فلا يصح فيه ذلك لاحتمال التعدد المانع من القطع
بالوضع

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب يسر ولا تعسر علينا برحمتك بحق محمد وعترته الطاهرين

بالوضع على ما ذكرتم مع ان الظاهر ان الاستعمال في مثله دليل الحقيقة ايضا
كما اعترفتم به فيما سبق كيف لا والعلم بانحصار المعنى في واحد بعيد الحصول
جدا في الالفاظ التي يجري فيها البحث والنظر وقصر الحكم عليه يقتضي
التخصيص بالامر النادر بل سقوط الفائدة فيما تقرر في الاصل قلنا
المعلوم من طريقة الناس انهم متى وجدوا اللفظ يستعمل في معنى فانهم
يبنون الامر فيه على الاتحاد ويجرون عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده
في الاستعمال والجهة الحمل في عدم التزامهم نصب القرينة وعدم توقفهم
في فهم المقصود على ورودها وذلك اما لاجل ما رسخ في اذهانهم
من البناء على عدم الحادث وبقاء التاثير الا ان يعلم خلافه
على ما تقتضيه تعلق الاصوليين بطريقة العرف والعادة
في حجية الاستصحاب ولما عرفوا من ابتناء امر اللغة واساسها
على اتحاد معاني الالفاظ دون تعددها او لحصول الظن بهم باتحاد
المعنى هو نظرا الى غلبة الانفراد في اللغة على الاشتراك واذا
كان طريقة الناس في الالفاظ على ما وصفناها من البناء على الاتحاد
فيها الى ان يتبين الخلاف صح الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة
ما لم يظهر التعدد وعلم ان الاحتمال ما لم يقدح في الدلالة لعدم
الاعتداد به وثبوت الاتحاد معه الا لحصول الدلالة مع التعدد
كما ظن الثاني اذ الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها
بدلالة ان اللفظ قد يكون له حقيقة ولا مجاز لها والا يمكن
ان يكون مجاز لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان
يكون الحقيقة التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما ينتقل من اللفظ
المستعمل الى انه مجاز بالدلالة ويتوجه عليه ان ما ذكره من
ان الاصل هي الحقيقة كلام مجمل وهو على ابهامه غير مسلم وانت قد عرفت
بما فصلناه ان لاصل الحقيقة معنيين احدهما ان الاصل فيما صح له

اللفظ ولم يعلم انه مراد في الاستعمال اذ يكون مرادا منه الى ان يصرف عنه
صارف وثانيهما ان الاصل فيما اريد من اللفظ ولم يعلم انه حقيقة
او مجاز ان يكون حقيقة فيه الى ان يدل دليل على خلاف ذلك
وان الاصل بالمعنى الثاني في مقامين الاول ان يكون المعنى
الذي يحتمل كون اللفظ حقيقة فيه معنى واحدا والثاني ان يكون
ذلك متعددا وقد عرفت ان الاصل الحقيقة بالمعنى الاول ثابت
ولا شيء فيه وكذا الاصل بالمعنى الثاني في المقام الاول وانه في
المقام الثاني محل خلاف معروف وموضع نزاع مشهور فان اراد
بالاصل في كلامه المعنى الاول والثاني مع اتحاد المعنى سلمنا ذلك
ولا يجدي نفعا في اثبات الاشتراك كما هو المقصود والا منعنا
صحة الاصل المذكور لوقوع الخلاف فيه وفقد الدليل عليه قوله
بدلالة ان اللفظ قد يكون له حقيقة ولا مجاز لها ولا يمكن
ان يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة قلنا ذلك غير مسلم لجواز ان
يوضع لمعنى ولا يستعمل فيه بل يستعمل فيما يناسبه مجازا فانا لم نجد
مانعا من عقل او نقل يمنع ذلك ومن ثم ذهب اكثر المتاخرين
الى ان المجاز الذي لا حقيقة له جائز لا امتناع فيه قال الشيخ
في العدة وليس لهم اي لمن ادعى ان ظاهر الاستعمال هو الحقيقة
ان يقولوا ان المجاز طارئ والحقيقة هي الاصل بدلالة انه يجوز
ان يكون حقيقة لا مجاز لها ولا يكون ولا يجوز ان يكون مجازا
لا حقيقة له فعلم بذلك ان اصل الاستعمال الحقيقة وذلك ان الذي
ذكروه غير ممتنع لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا
اللفظ ونصوا على انها اذا استعملت في شيء بعينه كانت حقيقة ومتى
استعملوه في غيرها كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظ في شيء من
المعنيين ثم يطرأ على الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا في الحقيقة
وربما

وربما استعملوها اولا في المجاز وانما كان يتم لكم ذلك لو جعلوا الاستعمال
نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيجعل ما ابتدئ باستعماله حقيقة
وقد بينا انا لا نقول بذلك واما ما قيل من ان وضع اللفظ
لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة
لان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هو استعماله فيه ففيه ما عرفت
من ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل
وان الوضع للاستعمال لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كلما
يقصد من الشيء يترتب عليه نعم لو اكتفي في صدق الحقيقة
بتحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال على ما يوهمه تعريف
بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى اتجه القول باستلزام
المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع لكن ذلك خلاف
المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس
بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق ثم لو سلمنا ان المجاز يستلزم
الحقيقة فهو انما يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك انما يقتضي
ثبوت اصل الحقيقة في المقام الاول والكلام ههنا في الثاني فان قيل
لعل المقصود ترجيح الحقيقة على المجاز بنفس الاصالة والفرعية وهذا
لا يختلف فيه الحال من حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة
بنفسها غير موقوفة على ثبوت وضع اخر للفظ سواها اتحدت او تعددت
بخلاف المجاز فانه ليس بمستقل بل هو موقوف على تحقق معنى سابق
للفظ والمستقل اولى من التابع قلنا استقلال الحقيقة باطلاقه
فذلك لا تاثير له في ترجيح الحقيقة على المجاز في مقام الشك في تحقق
الوضع كما هو المطلوب فان استقلال الحقيقة لا يورث الظن بكون اللفظ
حقيقة في المعنى لا مجازا كما لا يخفى على من راجع وجدانه ولو سلم حصول
الظن بالوضع بواسطة الاستقلال فاعتبار هذا الظن في المسائل

اللغوية غير مسلم فان طريق اثبات اللغة هو النقل على انا لو سلمنا ذلك كله
فغاية الامر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الوجه والمقصود ههنا
اثبات ان ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت
الحقيقة لا يقتضي كونها هي الظاهر في الاستعمال فلا يتم التقريب
الثالث انه قد ثبت بلا شك استعمال هذه اللفظة في المعنيين
كما هو المفروض فاما ان يكون حقيقة فيهما مشتركا بينهما او حقيقة
في احدهما مجازا في الاخر والتالي باطل لان اهل اللغة ما وقفونا
على ان اللفظ في احد المعنيين مجاز ولا علمنا ذلك ضرورة من حالهم
مع المداخلة لهم والا لارتفع النزاع فتعين الاول فان قيل
لعل كونهم متجوزين في احدهما يعلم بالاستدلال دون النص
والضرورة قلنا كيف وجب في كل شيء جوزه اهل اللغة في الالفاظ
واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه في حمار واسد والحذف
والزيادة في نحو قوله وجاء ربك وليس كمثله شيء ونظائر
ذلك حصول العلم الضروري بالمجاز بغير اشكال ولا حاجة
الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك ههنا وكيف وقف التجوز
في هذا الموضع على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب المجاز وفي
خروج هذا الموضع دليل على بطلان الدعوى ويتوجه عليه
ان دعوى انحصار طريق المجاز في النص والضرورة مما لا شاهد له
ولا برهان عليه واستدلال الفقهاء على المجاز بالامارات والعلامات
ومقتضى الاصول والضوابط شائع معروف بحيث لا يمكن انكاره
وفي رد هذا هدم لباب عظيم من ابواب اصول الفقه ولا ارى السيد
يلتزم ذلك كيف ومصنفاته في الفقه والادب مشحونة باثبات
التجوز بالاستدلال فالقول بان التجوز فيما اورده هناك معلوم
عنده بالضرورة وانما ذكر ما ذكره فيها على سبيل التنبيه خروج عن
الانصاف ايضا فاي فرق بين التجوز وغيره من المطالب حتى جاز
الاستدلال

استدل من الوجوه التي بها السيد

الاستدلال فيها باسرها ولم يجز الاستدلال في خصوص التجوز فان قال لعل يمكن
الاستدلال في الجميع ولكنه معهود فيما عدا التجوز وليس بمعهود والا نفي
في نفسه عن الاحتجاج عليه لعدم المعهودية وايضا لو صح ما ذكره لكان للقائل
بالمجاز ان يحتج بمثله على نفي الحقيقة وذلك انه لو كان اللفظ حقيقة
في المعنى لوجب ان يكون منصوصا عليه في اللغة او معلوما بالضرورة
والتالي باطل لان الوضع الثاني لو كان ضروريا او منصوصا لارتفع
الخلاف فالمقدم مثله فوجب القول بانه مجاز في ذلك فان قيل لعل
الوضع للثاني علم بطريق النظر والاستدلال دون النص والضرورة
قلنا كيف وجب في كل شيء استعمله اهل اللغة وارادوا به معناه الذي
وضع له مثل حمار واسد في الحيوانين المعروفين وقوله تعالى اذا
جاء نصر الله ونظائر ذلك حصول العلم الضروري بالحقيقة بغير
اشكال ولا احتياج الى نظر واستدلال ولا يجب مثل ذلك ههنا وكيف
وقف الوضع في مثل هذا الموضع على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب
الحقيقة فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال معروف فعله
الفقهاء والاصوليون ولم ينكره احد منهم وكيف يمكن انكار ذلك
في خصوص الوضع جار فيه الى اخر ما ذكرناه هناك قلنا ذلك يجري
في المجاز حرفا بحرف وبالجملة فنحن لا نجد فرقا بين اثبات المجاز بالدليل
واثبات الحقيقة به فان جاز احدهما جاز الاخر وان امتنع امتنع
والفصل بينهما فصل بين امرين لا فصل بينهما وللسيد ان
يقول ان الحقيقة في جميع الالفاظ يعرف بالنص او الضرورة لا غير
كالمجاز من دون حاجة الى نظر واستدلال اذ لو كان كذلك لزم ان
يكون المسائل التي ادعى السيد فيها الاشتراك على خلاف المشهور
كمسألة الفاظ العموم ومسائل الامر والنهي وغيرها ضرورية معلومة
لنا بالضرورة او منصوصا عليها وذلك باطل بالضرورة وايضا لو كانت

تلك الآيات لاضرورة تدعو لما وقع فيها الخلاف والخلاف فيها ظاهر معروف
ثم ان ما ذكره لو صح فانما يدل على ان اللفظ مشترك بين الجميع واما
ان ظاهر الاستعمال هو الاشتراك والوضع للجميع فليس فيما ذكره دلالة
قطعا كما لا يخفى واما ما طالب السيد به نفسه من الدلالة على اتحاد
كيفية الاستعمال فلذلك يقرب من التحقيق فان ظاهر
الاستعمال لو اقتضى الحقيقة في المتعدد فانما يقتضيه مع اتحاد
كيفية الاستعمال واما مع الاختلاف فلا قوله فاما المطالبة
لنا بان ندل على ان كيفية الاستعمال واحدة فانا لم نقطع بذلك
ذلك ونحن ندعيه لانا فيلزمنا الدلالة عليه وان ادعينا الاستعمال
ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة
قلنا متى كان اتحاد الكيفية شرطا في دلالة الاستعمال وجب عليكم
البيان وان لم تدعوه في الاستدلال فكان السيد جعل الدليل على
الحقيقة نفس الاستعمال واختلاف الكيفية مانعا من الدلالة
ولذا طالب من جوز الاختلاف بالدلالة نظرا الى ان الاصل
عدم وجود المانع فيعمل المقتضي وهو الاستعمال عمله وللخصم ان يمنع
ذلك فيجعل اتحاد الكيفية شرطا في الدلالة فلا يتم التمسك بالاستعمال
الا مع العلم بحصوله فان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط
قوله على انا نقول لمن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال اتريد
ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل على صورتها في الخصوص
ام تريد ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم والخصوص يفتقر الى
قرينة ودلالة الخ قلنا اولا نريد الثاني وقوله فهو محض الدعوى
وبناء على المذهب الذي يخالف فيه الخ قلنا القرينة في محل النزاع
لازمة على كل حال ولا يمكن دفعها بوجه فان اللفظ متى تردد بين
ان يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر

فلا ريب

فلا ريب ان استعماله في المعنى المتردد بين الحقيقة يحتاج الى نصب قرينة
اما اذا كان مجازا فظاهر واما اذا كان حقيقة فلان المفروض ان اللفظ
مشترك بينه وبين غيره والمشترك لا يتعين ارادة احد معنييه
الا بالقرينة وان كان حقيقيا ومع ذلك فكيف يصح التمسك بالاصل
في نفي القرينة فان قيل المنفي بالاصل هي قرينة الدلالة التي هي من خواص
المجاز دون مطلق القرينة قلنا بعد القطع بالاحتياج الى القرينة لا مجال
للاصل بنفي القرينة مترددة بين انها قرينة الدلالة او قرينة التعيين
ولا يتعين احدهما الا بدليل ولا ترجيح باعتبار
الاصل لتحقق المخالفة بينهما معا لا بعينه كما هو المفروض على انا نقول
الاصل عدم حصول العلاقة مع تجرد اللفظ وان الثابت ليس الا الدلالة
مع القرينة فيترجح كون القرينة قرينة الدلالة دون التعيين واما قوله
فانا نتمكن من الدلالة على صحة ما ادعاه من غير بناء على موضع الخلاف
الخ فقد مضى الكلام فيه وانا قد بينا ان الطريق الى المجاز ليس مقصودا
على النص والضرورة وان هذه الدعوى من السيد توهم خلاف المعروف
منه ومن غيره في هذا الباب فلا يفيده ونقول ثانيا نريد من قولنا
ان كيفية الاستعمال مختلفة ان استعمال اللفظ في المعنيين ليس على حد
واحد في الاشتهار والندرة ولا شك ان لكثرة الاستعمال اثرا بينا
في الدلالة ولا يمكن دعوى ان المعنى المشهور في الاستعمال والمعنى النادر
الذي لا يتفق ارادته من اللفظ متساويان في الفهم من اللفظ وح
فلا بد من بيان اتحاد الكيفية في استعمال اللفظ في المعنيين حتى يسلم
دلالة ظاهر الاستعمال على الحقيقة فيهما فافهم وللقائل الثاني فيما ذكره
في زعمه من ان الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر واشتراك
الافعال والحروف لا يجدي نفعا مع ذلك ويمكن الجواب ايضا بمنع
اشتراك الافعال والحروف قوله والحروف كلها مشتركة كما يشهد به

كتب النحو قلنا كتب النحو انما تشهد بتعدد معاني الحروف وهو لا يدل على الاشتراك
الا اذا قلنا بترجيحه على المجاز وفي البناء عليه ههنا دور ظاهر والظاهر ان
الحروف باسرها حقائق في معانيها المعروفة التي يغلب استعمالها فيها
كالباء للالصاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو
للجمع واو للتفريق وهكذا سائر الحروف فانها وان استعملت في
معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي منها واحد وهو معناها
المعروف الذي وضع له اللفظ بالاتفاق والباقي مجازات لشدة
غيرها من اللفظ وندرة استعماله فيها او وقوع الخلاف بين ائمة
اللغة في ثبوت اكثرها كما يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها قوله وكذا
الافعال فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء
والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين
الوجوب والندب قلنا لا نسلم شيئا من ذلك فان الماضي
والمستقبل وان استعملا في الخبر والدعاء الا انهما حقيقتان في
الخبر مجازان في الدعاء باطباق ائمة اللغة ولان المتبادر
منهما عند الاطلاق هو الخبر وفهم الدعاء منهما موقوف على القرينة
قطعا ودعوى الاشتراك في مثل ذلك مكابرة بينة واما المضارع
فقد وقع الخلاف في انه مشترك بين الحال والاستقبال او حقيقة
في احدهما مجاز في الاخر والاشتراك هو مذهب البعض وهو وجه
فيه وقد ذهب جماعة من محققي النحاة منهم الشيخ الرضي طاب ثراه
الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال قال لانه اذا خلى من القرائن
لم يحمل الا على الحال ولا يصرف الى الاستقبال الا لقرينة وهذا شان
الحقيقة والمجاز وايضا من المناسب ان يكون للحال صيغة خاصة كما للاخيرين قال
وقيل هو حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال لخفاء الحال حتى اختلف
العقلاء فيه وقال الحكماء ان الحال ليس بزمان موجود بل هو فصل

بين

بين الزمانين ولو كان زمانا لكان التنصيف تثليثا واجاب عن ذلك
بان الحال عند النحاة غير الحال المختلف في كونه زمانا بل هو على جنبتي
الان من الزمان مع الان سواء كان الان ايضا زمانا او الحد
المشترك بين الزمانين ومن ثم تقول ان يصلي في قولك زيد يصلي
حال مع ان بعض صلواته ماض وبعضها باق فجعلوا الصلوات المتعددة
في الانات الكثيرة المتتالية الواقعة في الحال وبالجملة فالامر بالحال
في المضارع ملتبس والحال فيه مشتبه وليس الاشتراك فيه
متفقا عليه ولا دل عليه دليل واضح يستند اليه ولا انعقد الاجماع عليه
او امر ثابت بالدليل والظاهر ان القائل باشتراك المضارع بين
الحال والاستقبال ممن يترجح الاشتراك على المجاز وقد بنى الامر في
هذا الفرع على ما تقرر عنده من حكم الاصل فلو بني الحكم في الاصل على ثبوت
الاشتراك في الفرع المذكور كان فيه دور واضح واما الامر فالحال
فيه اظهر من ان يخفى فان الخلاف في مدلوله غاية الظهور والجلاء
والقول بالوجوب هو المشهور بين الاصوليين والفقهاء
والقول بالاشتراك فيه نادر جدا ومستنده ليس الا ترجيح
الاشتراك على المجاز فالبناء عليه ههنا يستلزم المحال ثم انا
لو سلمنا اشتراك الافعال والحروف فذلك لا يقتضي غلبة الاشتراك
على المجاز ليثبت رجحانه عليه وانما يقتضي على الانفراد والملاحظة
منه رجحانه بالقياس اليه دون المجاز كما هو واضح واما عن الثالث
فبانه ان كان المقصود رجحان الاشتراك على المجاز بوجدان الفوائد
وفقدان المفاسد من حيث ان الامر الذي يكثر فائدته ويقل مفسدته
يعلو وجوده ويكثر دوره فيغلب على ما ليس كذلك مما ليس يكثر مفسدته
ويقل فائدته فيتوجه عليه بعد تسليم ان كثرة الفائدة

مقلة المفسدة مظنة الغلبة في كلام الجميع او اكثر ان ذلك انما ينفع مع اشتباه
الغلبة اما مع العلم بانتفائها كما في المشترك فلا يجدي المظنة كما ان مع العلم
بحصولها كما في المجاز لا يقدح انتفاء المظنة اذ لا اثر للمظنة مع انتفاء
المشتبه ولا لانتفاء المظنة مع تحقق المشتبه وان كان المقصود رجحان
الاشتراك بنفي رجحان الفوائد وفقدان المفاسد مع قطع النظر
عن اقتضائها الغلبة فيتوجه عليه بعد تسليم جواز التعويل على مثل
هذا الترجيح ان ذلك انما يصح لو لم يعارض غلبة المجاز فان الظن الحاصل
من الاولوية ليس من رتبة الظن الحاصل من الغلبة وكثرة الوقوع
الا ترى ان من راى شخصا في موضع يكثر فيه الجاهل ويقل فيه
العالم فانه يظن انه جاهل لكثرته وغلبته ولا يظن انه عالم لرجحان
اولويته كذا قيل واعترض عليه بان الامر ههنا بالعكس لان اكثرية
الفائدة توجب العلم بالاعتبار لكون الواضع حكيما يمتنع منه
العدول عن الراجح الى المرجوح واما اكثرية الوقوع فلا يفيد الا
الظن والفرق بين ما نحن فيه وبين مثال العالم والجاهل ظاهر
فان الاولوية في العالم اولوية ذاتية والاولوية المقصودة ههنا
اولوية للجعل والصدور ثم قيل فالاصوب ان يقال انه بعد تحقق
اكثرية الوقوع يعلم ان الاشتراك ليس باكثر فائدة من المجاز والا
لكان ذلك هو الاكثر وقوعا فلا اعتبار بما ذكر من الوجوه
بل انما العبرة بما يقتضيه اكثرية الوقوع وقد يستدل على رجحان
الاشتراك بان الالفاظ اسماؤها وافعالها وحروفها باسرها مشترك
فانه ما من لفظ الا وهو مشترك بين معناه الذي وضع له وبين نفس
اللفظ وهو بهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا على ما قال النحاة
في قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض ان من وضرب اسمان لهذين
اللفظين

اللفظين الذين هما فعل وحرف والجواب عن ذلك يعلم مما سبق فان
هذا انما يقتضي عموم الاشتراك وشموله لجميع الالفاظ والمقصود
بيان عدم غلبة الاشتراك على المجاز وليس فيما ذكر دلالة على
ذلك اذ لا يعلم من اشتراك الالفاظ كلها بين معنيين لجواز
ان المعاني التي صارت الالفاظ بالقياس اليها مشتركة اكثر
من المعاني التي هي بالقياس اليها مجازات فانه لو فرض ان المعاني
المجازية اكثر لم يكن في ذلك منافاة لعموم الاشتراك واحاطته
بجميع الالفاظ كلها بين معنيين ويمكن الجواب ايضا بمنع كون
الالفاظ حقايق في انفسها فان الثابت هو الاستعمال وهو اعم
من الحقيقة والمجاز الا ان يبنى على رجحان الاشتراك على المجاز
مع الدور فيلزم الدور فان قيل المجاز ملزوم العلاقة ولا
علاقة بين اللفظ والمعنى قلنا العلاقة بينهما متحققة فان
اللفظ دال على المعنى فلو استعمل واريد منه اللفظ كان استعمال
اللفظ المدلول في الدال فان قيل علاقة المجاز محصورة وليس هذا
منها قلنا اولا لا نسلم الحصر فان الضابط تحقق الارتباط
وحصول مفهوم العلاقة وثانيا سلمنا الحصر لكن نقول المجاورة في
الخيال يشمل مثل هذا اذ لا ريب في مقارنة اللفظ للمعنى بحسب التصور
وكذا السببية والمسببية فان اللفظ سبب لحصول المعنى في الذهن
والمعنى مسبب عنه فلو استعمل كان استعمالا للفظ المسبب في السبب او استعمال
للموضوع لاحد المتجاورين في الخيال في الاخر ويدل على ان اللفظ مجاز
في نفسه لا حقيقة تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ
اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق هو الذات المعينة
وانما يفهم منه اللفظ اعني ز ي د بواسطة القرائن وتبادر المعنى وتوقف
الفهم على القرينة من دلائل المجاز سلمنا ان اللفظ موضوع لنفسه ايضا

يستعمل اللفظ حقيقة في معناه وفي لفظه مجاز كما صرح به بعض

لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك حتى يستلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك
من صفات اللفظ بالقياس الى المعنى على ما يقتضيه تقسيم اللفظ
بالنظر الى المعنى الى متحد المعنى ومتعدد المعنى الى مشترك والحقيقة والمجاز
وغيرهما وحمل المعنى في كلامهم على ما يتناول اللفظ بعيد وقد يقال
انه لا ريب في ان نحو الكلمة والكلام والجملة والاسم والفعل والحرف
والقول واللفظ وغيرها مما لا يحصى موضوعة للالفاظ دون
المعاني فحمل المعنى في كلامهم على ما يعم اللفظ لا بد منه ولا مفر عنه
وايضا فالمعنى ما يقصد من اللفظ ولا شك في انه يعم اللفظ فالاولى
ان يقال ان الظاهر من المعنى ما يغاير اللفظ بالذات ولو كان لفظا
فيدخل اللفظ الموضوع للفظ اخر كالالفاظ المذكورة ويخرج
اللفظ الموضوع لنفسه لانتفاء التغاير بالذات وان حصل
بالاعتبار سلمنا ثبوت الاشتراك في اللفظ بواسطة وضعه للمعنى
ولنفسه لكن مقتضى ذلك ترجيح الاشتراك بالمعنى الاعم من وضع اللفظ
لما يغايره فما دل عليه الدليل هو دليل رجحان الاشتراك
بالمعنى الاعم غير المدعى وما هو المدعى وهو رجحان الاشتراك بالمعنى
الاخص اي الحاصل من الوضع للمعنى المغاير لا يدل عليه الدليل
المذكور والحاصل ان غلبة الاشتراك ان اقتضت الرجحان
فانما تقتضيه على الوجه الذي تحققت الغلبة ان عاما فعام
وان خاصا فخاص والوجه الذي تحققت الغلبة ههنا يعم
اللفظ والمعنى فينبغي ان يكون اللازم منه كذلك ولا ريب
في كونه خلاف المقصود وههنا ابحاث ينبغي التنبيه عليها
الاول ان محل النزاع في هذه المسألة على ما صرح به الاصوليون
هو اللفظ الخالي عن النص والعلامة اذ لا ريب في ان وجود
احد الامرين يتعين الحكم بالحقيقة والمجاز ولا يبقى الشك
في تحقق

في تحقق الوضع وعدمه وقد ذكروا ان من علامات المجاز تبادر المعنى
وعدمه او عدم تبادر غير المعنى وتبادره وصحة السلب وعدمها
وهذه العلامات لا يخلو عنها شيء من الالفاظ لان الحصر فيها
دائر بين النفي والاثبات وذلك اما ان يتبادر المعنى او الغير
واما ان لا يتبادر غير المعنى او يتبادر واما ان لا يصح سلب المعنى
او يصح فان كان الاول وجب الحكم بالحقيقة لوجود علامتها
والا فبالمجاز ومع فلا يبقى لهذا البحث موضوع يتنازع فيه لانتفاء
الواسطة بين النفي والاثبات والجواب عن ذلك من وجوه الاول
ان هذه العلامات انما يتمسك بها في الالفاظ المانوسة الدائرة
على السنة العرف المستعملة في محاوراتهم واما غريب اللغة وهي الالفاظ
المهجورة في استعمالات العرف فلا يمكن اثبات كونها حقائق او مجازات
فان عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ لعدم حصول سبب التبادر
وهو الغلبة والاشتهار لا لانتفاء الوضع حتى يدل على المجاز
وكذا عدم صحة سلب المعنى فيها عند الجهال العرف بمعاني تلك الالفاظ
لا لكونها حقائق فيها عندهم حتى يدل على الحقيقة وهو ظاهر الثاني
ان الاستدلال بالتبادر وعدم صحة السلب على الحقيقة فرع العلم بهما
وكذا الاستدلال بعدم التبادر وصحة السلب على المجاز فرع العلم بهما فعلامة
الحقيقة هو العلم بتبادر المعنى وعلامة المجاز هو العلم بصحة السلب
وعلامتها العلم بعدم صحة السلب والجهل بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما
لا يقال التبادر امر وجداني والشك فيه غير معقول فان من رجع الى
نفسه يحصل له قطعا فهم المعنى من اللفظ او لم يفهم فكيف يتصور الجهل
بذلك لانا نقول قد يفهم المعنى عند سماع اللفظ مع الشك في انه من نفس
اللفظ او لامر يتصل به خارج عنه وهذا كثير ولذا ترى انه كثيرا
ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات الالفاظ كما في مسائل

علامة الحقيقة العلم بتبادر المعنى

علامة المجاز العلم بصحة السلب

الامر والنهي والعموم والخصوص وغيرها فان القائل بان الامر للوجوب
يدعي انه المتبادر من صيغة الامر عند الاطلاق وانه يفهم المطلب
لكونه داخلا في مفهوم الايجاب والقائل بانه للطلب يقول ان المفهوم
من صيغة الامر ليس الا الطلب والوجوب في العرف انما يفهم بواسطة
القرائن والعادات العامة والخاصة ومن لم يرجح احد الامرين يلزم
التوقف في مثل ذلك وهو الشك بعينه الثالث ان الاستدلال
بهذه العلامات انما يصح مع انتفاء المعارض من نص او علامة
اخرى فاما مع وجود المعارض فانه يحصل الشك قطعا ولا يمكن الجزم
بمقتضى تلك العلامة فيحكم فيه بمقتضى الاصل من رجحان المجاز او
الاشتراك ولا يذهب عليك ان انتفاء الواسطة في علامة التبادر
مبني على ما ذكره بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة تبادر
المعنى من اللفظ وعلامة المجاز عدم تبادر المعنى او ان علامة
الحقيقة عدم تبادر غير المعنى وعلامة المجاز عدم تبادر غيره منه
والواسطة بينهما ظاهرة فيلحقها حكم الاصل وح فيبقى الكلام في صحة
السلب خاصة وقد عرفت الجواب الثاني من الابحاث اذا استعمل
في معنيين لا يعلم كونه حقيقة فيهما فاما ان يعلم انه حقيقة في احدهما
او لا يعلم ذلك وعلى الاول فاما ان يعلم المعنى الحقيقي المقطوع به
بعينه او لا فهذه ثلث صور الاولى ان يعلم انه حقيقة في معنى بعينه
ويشك في الاخر انه حقيقة ايضا ليكون مشتركا او مجاز ليكون حقيقة
ومجازا ولا ريب ان التحقيق في هذه الصورة يتبع النزاع المتقدم
الثانية ان يعلم انه حقيقة في احد المعنيين لا بعينه مع الشك
في الاخر والظ دخول هذه الصورة في محل النزاع ايضا فان تقرير
الادلة من الجانبين ليس متوقفا على تعيين المعنى الحقيقي وغيره عن
المشكوك فيه وقد يقال ان عدم التميز بين المعنيين يقتضي تردد
الذهن

المعنيين
الذهن بينهما وذلك دليل الاشتراك وفيه ان تردد الذهن بين
المعنيين لا يقتضي الاشتراك ولو كان التردد بينهما سببا عن غلبة الاستعمال
اللفظ في المعنيين واشتهاره فيهما وهذا انما يقتضي استعماله في
الالفاظ المانوسة بالنسبة الى معانيها المشهورة واما الالفاظ
الغريبة والمعاني المهجورة فلا يحصل للذهن فيها تردد بعد العلم بالمعنى
نعم يحصل فيها التردد لاجل الشك في تحقق الوضع لغير لها معا او
لاحدهما خاصة وهذا التردد لا يدل على الاشتراك بالضرورة
فان اريد ان عدم التميز يقتضي تردد الذهن بالمعنى الاول منعنا
الاول فان عدم التميز بين المعنيين بمعنى عدم الفرق بين ما هو
موضوع له يقينا وما هو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع والتردد
فيه لا يقتضي تردد الذهن بينهما بمعنى تسابقهما الى الفهم وانتفاء
المتبادر من احدهما اذ قد لا يسبق الى الفهم شيء من المعنيين
عند سماع اللفظ لغرابة اللفظ او هجر المعنى مع الشك في الوضع
وان اريد ان عدم التميز يقتضي التردد بالمعنى الثاني منعنا الثانية
فان تردد الذهن بمعنى الشك في الوضع لهما او لاحدهما لا يقتضي الجزم
بالوضع لهما ضرورة الثالثة ان لا يعلم انه حقيقة في احدهما لا معينا
ولا مبهما وهذه الصورة ايضا تدخل في محل النزاع لرجوعها الى
الثانية بعد سقوط احتمال كون اللفظ مجازا في المعنيين لاستلزامه
كونه مجازا لا حقيقة له وهو اما ممتنع او ممكن غير واقع او قليل نادر
لا يحمل عليه المشتبه فانه متى بطل هذا الاحتمال فيه دار الامر بين ان
يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فيرجع الى الصورة الثانية
لان بطلان كونه مجازا فيهما انما يقتضي حقيقة في احدهما من
غير تعيين الثالث ذكر بعض المحققين ان الاقوال فيما اذا دار اللفظ
بين الحقيقة والمجاز اربعة الحقيقة مطلقا والمجاز كذلك والتفصيل بين المتحد بالفرجة

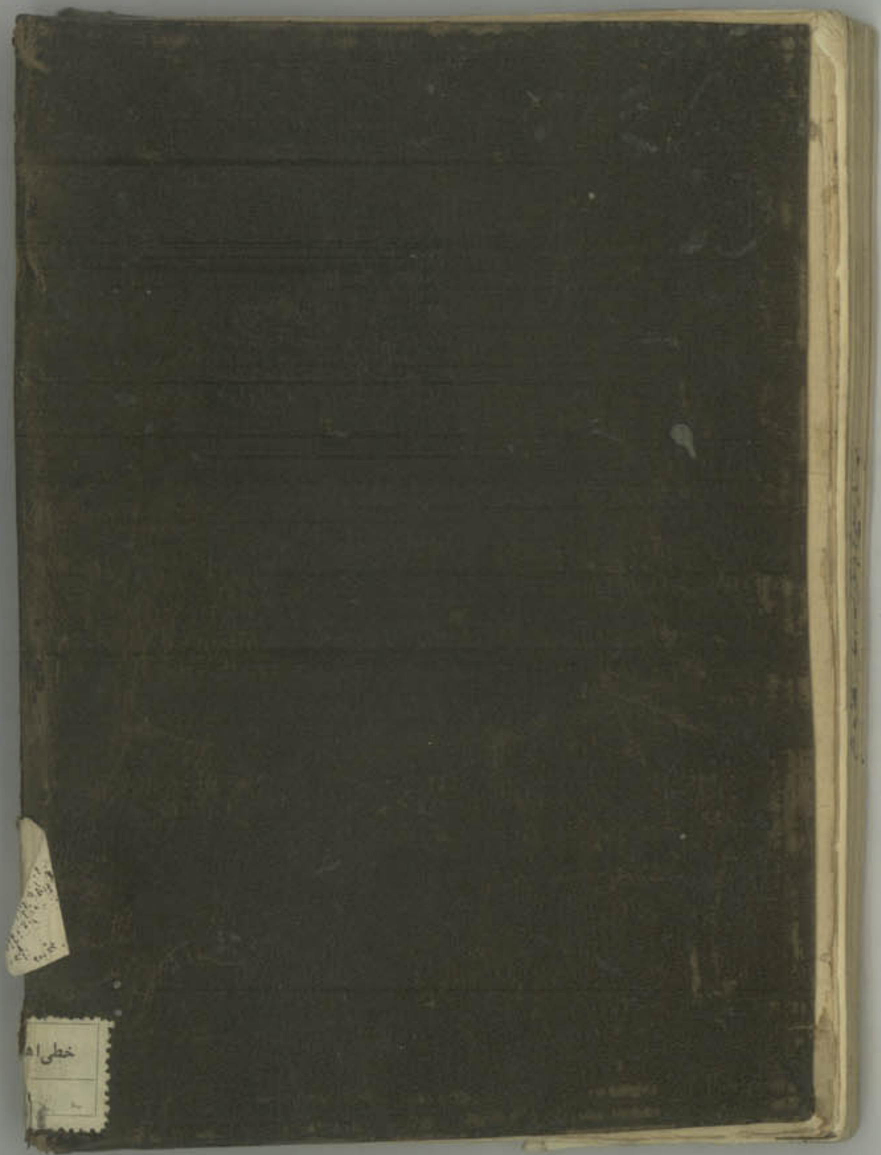
والمتعدد ونفي الدلالة في الاستعمال والحق ان اقوال المسئلة لا تزيد على قولين
الحقيقة مطلقا والتفصيل فاما القول بالمجاز فلم يظهر احد من الاصوليين
قال به ولا ذكره ذاكر من جملة اقوال المسئلة وربما نسب الى الفاضل المحقق
جمال الملة والدين في حواشيه على شرح المختصر وكلامه فيها ليس نصا
في ذلك فانه ذكر في مسئلة المشتق بعد تتميم الفاضل التفتازاني احتجاج
من قال بالحقيقة بالاصل ما هذه عبارته واعلم ان ما ذكره المحقق في
تتميم الاستدلال لا يندفع به جواب الشارح لكن كون الاصل
في الاطلاق وان كان مشهورا في كتبهم مذكورا في الالفاظ لهذا
الاصل ليس له اصل يعتمد عليه ولا يحصل منه ظن يعول عليه في الاستنباط
اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر في اللغة واطبقوا على انه ابلغ
من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه
معنى حقيقي له هذا كلامه ولا دلالة فيه على ان مذهبه ترجيح المجاز
فضلا عن رجحانه على الحقيقة على الاطلاق بل ظاهره التوقف مطلقا
في صورة تعدد المعنى لا مط كما يقتضيه المقام وظاهر قوله فكيف
يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له فان ثبوت
الحقيقة في صورة الاتحاد ليس بمجرد الاستعمال بل بالاستعمال
مع الاتحاد كما مر مفصلا واما القول بعدم دلالة الاستعمال فقد
عرفت ان ذلك مما يوهمه قول الفقهاء والاصوليين الاستعمال
اعم من الحقيقة وقد حققنا الكلام في ذلك على وجه يندفع معه
الوهم المذكور وهم فاذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز رجح الحقيقة
وكذا اذا دار بينها او بين النقل او التخصيص او الاضمار لان الغرض
الاصلي من احداث اللغات ووضعها التوصل بها الى تحصيل الاغراض
والمطالب المتوقفة على التفهيم والتفهم والدلالة على ما في الضمير بسهولة
من دون تجشم نصب القرينة ولا استعانة بكتابة او اشارة او غيرها
كان من حق

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تعسر علينا برحمتك محمد وعترته الطاهرين

كان من حق الالفاظ وضعها للمعاني على وجه يحصل معه تلك
الاغراض والمطالب باطلاقها مفردة تحقيقا للمقصود المقتضي لغاية
في الوضع بمقتضى حكمة الواضع ومتى كانت الالفاظ في بدء
وضعها هكذا كان الاصل بقائها على ذلك استصحابا للامر
الثابت الى ان يعلم زواله مع بقاء العلة فلو ان الالفاظ
باسرها كانت جارية على ما هو الاصل فيها ابتداء واستدامة
انتظم الامر وارتفع الاختلاف من البين ولم يكن لاهل
الاصول حاجة الى البحث عن دوران اللفظ بين الاحتمالات
المفروضة ولا الى تعيين الراجح منها والمرجوح لكن الناس
توسعوا في استعمالاتهم واخرجوا الالفاظ عن مواضعها
وغيروها عن جهاتها بالتجوز والتخصيص والاسقاط والزيادة
اعتمادا على القرائن الحالية والمقالية ورخصة من الواضع
لمكان الضرورة وحسن الحاجة حتى ادى ذلك الى حدوث
معاني جديدة للالفاظ مع بقاء معانيها الاصلية وهجرها
فاحتيج الى الاستعانة بالقرائن في افادة تلك المعاني للتعيين
اذ الدلالة والقرائن ربما كانت خفية لا يكاد يستفاد معها المقصود
وربما كانت قرائن الاحوال التي هي في معرض الزوال والانتقال
وربما سقطت القرينة في النقل بواسطة تقطيع الاخبار وقد يكون
للشيء قرينة في زمان دون زمان ومكان دون مكان اخر
فاضطر الاصوليون الى تاسيس اصول وضوابط بها يتميز الراجح
من الاحتمالات المتعارضة من المرجوح ليصرف اللفظ عن المرجوح
ويحمل على الراجح والاحتمالات في الالفاظ على ما ذكروه ستة

الحقيقة والمجاز والتخصيص مع الاضمار وفي الاشتراك والنقل والمراد
بالحقيقة هنا الحقيقة الاصلية المتحدة بقرينة جعلها مقابله
للنقل والاشتراك والمجاز ما كان بغير التخصيص والاضمار
بقرينة جعله مقابلا لهما ويدخل في الحقيقة والمجاز اللغوي
والعقلي والمفرد والمركب لصدق الاسم وعموم الوصف والتشبيه
داخل في الحقيقة عدا التشبيه البليغ منه نحو زيد اسد فانه
ليس بحقيقة لكونه جاريا على خلاف مقتضى الظاهر فان ظاهر
الحمل كون الموضوع فردا من المحمول وهو هنا ليس كذلك
وليس ذلك من المجاز ايضا اما اللغوي فظاهر واما العقلي
فلانه على ما نص عليه علماء البيان اسناد الفعل او معناه
الى ملابس له غير ما هو له وهو غير مطرد في التشبيه البليغ
وان كان بعض امثلته كذلك فاذا هو واسطة بين الحقيقة
والمجاز خارج عنهما نعم لو قلنا بان التشبيه البليغ استعارة
وان معنى قولنا زيد اسد زيد رجل شجاع كالاسد احذف
منه المشبه واستعمل المشبه به لان الاستعارة من اقسام
المجاز لكنه خلاف التحقيق ويدل على فساده انا نعلم بالضرورة
ان قصد القائل زيد اسد ادعاء ان زيدا فرد من افراد الاسد
مبالغة في دعوى الشجاعة كما في قوله [illegible]
هذا ما وجدناه من هذا الشرح اللطيف والمصنف الحنيف عفي عنه
التحرير في يوم الجمعة سابع شهر جمادى الاولى سنة ١٢٤٦ على يد
الاحقر الاذل تراب اقدام الطلاب عباس بن محمد
الطباطبائي الكربلائي

فيه
وهو شرح لوا[مع]
للعالم العلامة
والسيد الفهامة
السيد الاجل
السيد محمد مهدي
الطباطبائي النجفي
اعلى الله مقامه


خطی ا